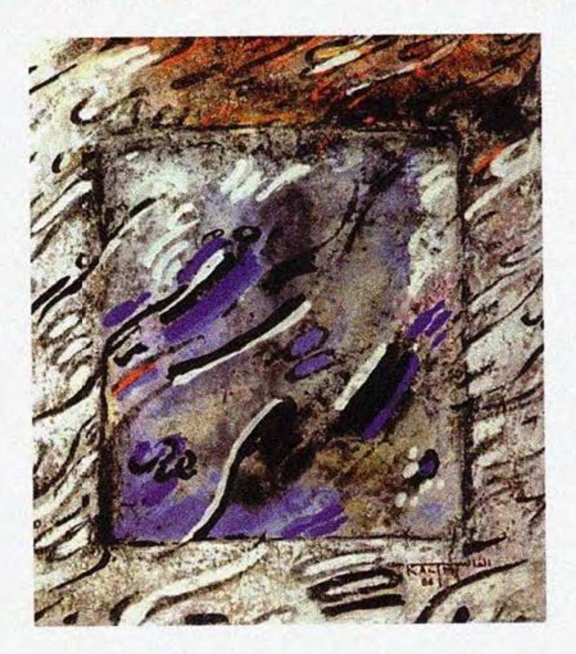
جاك دريدا

استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا

حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة



ترجمة وتقديم د. عزالدين الخطابي

أفريقيا الشرق

© حقوق التأليف محفوظة لذوي الحقوق

© أفريقيا الشرق 2013
حقوق الطبع محفوظة للناشر

تأليف: جاك دريدا

ترجمة: عز الدين الخطابي الريفي

عنوان الكتاب: **استراتيجية التفكيك**
(نصوص حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة)

رقم الإيداع القانوني : 2012MO 2604
ردمك : 3- 856 - 25 - 9981 - 978
أفريقيا الشرق - المغرب
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء

• المطبعة: الهاتف: 04 95 25 0522 / 13 98 25 0522
الفاكس : 20 25 29 0522
• النشر والتصفيف: الهاتف: 53/54 67 29 0522
الفاكس: 72 38 48 0522
البريد الإلكتروني : E. mail : africorient@yahoo. fr

جاك دريدا

استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا

حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل
والجنون والاختلاف والترجمة واللغة

ترجمة وتقديم
د. عز الدين الخطابي

أفريقيا الشرق



مقدمة المترجم

تحدث دريدا في نص بعنوان "رسالة إلى صديق ياباني"[1] عن استراتيجيته التفكيكية، معتمدا على ما دعاه بالتحديد السلبي لدلالة مفردة "التفكيك". ولهذا فإن التساؤل حول هذه الدلالة سيتسم هو ايضا بالصيغة السلبية التالية: ما الذي لا يكون التفكيك أو بالأحرى ما الذي لا يجب أن يكونه ؟ إن التفكيك، حسب دريدا، ليس منهجا ولا يمكن تحويله إلى منهج وهو ما أدى إلى سجال في الأوساط الأكاديمية والثقافية [الأروبية والأمريكية] من خلال التساؤل: هل يمكن للتفكيك أن يتحول إلى منهج للقراءة والتأويل؟ وهل هو قابل للإحتواء والتدجين من طرف المؤسسات الاكاديمية؟ ولا يكفي القول إن التفكيك لا يمكن أن يختزل إلى أدواتية منهجية أو إلى مجموعة من القواعد والإجراءات القابلة للنقل؛ مثلما لا يكفي القول إن كل "حدث" تفكيكي يظل فريدا أو متوقعا، بأقرب ما يمكن من شيء أو لغة أو توقيع، بل يجب أن نحدد أيضا أن التفكيك ليس حتى فعلا أو عملية.

(1 Jacques Derrida, «Lettre à un ami japonais», in, *psyché* : *inventions de l'autre*, Paris, Galilée 1987, pp. 387-393.

وانظر الترجمة العربية لهذا النص ضمن مؤلف:

جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988.

لكن الصعوبة هنا، تتمثل في كون كل مفهوم تحديدي قابلا للتفكيك بدوره. وهو ما أكد عليه دريدا في رسالته المذكورة قائلا: "إن صعوبة تحديد مفردة وبالتالي ترجمتها، إنما تنبع من كون جميع المحمولات وجميع المفهومات التحديدية وجميع الدلالات المعجمية، وحتى التمفصلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد وهذه الترجمة، خاضعة هي الأخرى للتفكيك وقابلة له، مباشرة أو مداورة الخ... وهذا يصح على كلمة "التفكيك" وعلى وحدتها، مثلما على كل كلمة".[2]

وعليه فإن كلمة "التفكيك" لا تستمد قيمتها إلا في سياق معين، تحل فيه محل كلمات أخرى أو تسمح لكلمات أخرى بأن تحددها، مثل الكتابة أو الأثر أو الهامش الخ...

فكيف ستتحدد استراتيجية التفكيك في ضوء ذلك؟

تروم هذه الاستراتيجية قراءة الفكر الغربي قراءة شاملة وإعادة النظر في المفاهيم التي تأسس عليها كخطاب ميتافيزيقي [مثل الحقيقة والعقل والهوية والحضور والأصل الخ...]. وهي عبارة عن نقد للتمركز العرقي ethnocentrisme الغربي المدعم من طرف تمركزات أخرى، مثل تمركز العقل logocentrisme وتمركز الصوت phono-centrisme وتمركز القضيب phallocentrisme. وقد اعتبر دريدا بأن تفكيك هذه التمركزات "هو تفكيك للمبدأ الأنطو- ثيولوجي للميتافيزيقا وللسؤال "لماذا؟ "ولكل الأسئلة المتعلقة باللحظة الأنطو- موسوعية[3] "onto-encyclopédique.

2) المرجع السابق [الترجمة العربية]، ص 62.

3) جاك دريدا، **عن الحق في الفلسفة**، ترجمة د. عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2010، ص. 139 وما يليها.

فالأمر يتعلق بخلخلة ميتافيزيقا الحضور، لأن الإطار الذي انبنت عليه هذه الميتافيزيقا يحدد الوجود بوصفه حضورا، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني، سواء اتخذ إسم "الصورة" أو "الفكرة" أو "الأصل" أو"الغاية" أو "الحقيقة" الخ...

هكذا، سيشرع دريدا في خلخلة ميتافيزيقا الحضور هاته والكشف عن تناقضاتها الداخلية، متفاديا الوقوع في فخ التقابلات الثنائية [خطأ / صواب، خير / شر، حقيقة / لاحقيقة الخ...] ومقترحا بدائل أخرى، تتمثل في سلسلة من المفردات المزدوجة المعنى، مثل "الأثر" trace الذي يشير في نفس الوقت إلى امحاء الشيء وبقائه محفوظا في باقي علاماته و"الفارماكون" pharmakon الذي يعني السم والدواء و"الإضافة" supplément التي تنضاف من أجل تكملة أو سد نقص الخ... وبذلك، سيتم قلب النظام الهرمي الذي أقامته الميتافيزيقا الغربية والانفتاح على الهوامش والكشف عن الخلفيات الثاوية وراء البديهيات والمسلمات التي اعتمد عليها الفكر الغربي في بناء أنساقه وفي بلورة مؤسساته المختلفة. لتفعيل هذه الاستراتيجية قام دريدا بتفكيك مجموعة من المفاهيم التي حاول رصدها في النصوص المقترحة في هذا الكتاب وهي:

-العقل والجنون والصواب والصمت في نص "الكوجيطو وتاريخ الجنون".

-القانون والواجب والضمير والشرعية والعنف في نص "عن الإعجاب بنيلسون مانديلا".

-الجامعة والسلطة والسيادة والشغل، في نص "الجامعة بدون شرط".

-الاختلاف الجنسي والدزاين والواحد والاثنين واليد والإظهار في نصيه المتكاملين: "الاختلاف الجنسي والاختلاف الأنطولوجي" و"يد هايدجر".

-الترجمة والأصل والحقيقة في نص "أبراج بابل".

-اللغة والحلم والإمكانية والاستحالة؛ في نص "خطاب فرنكفورت".

ونقدم في ما يلي، نظرة مقتضبة عن أهم القضايا التي أثيرت في النصوص المذكورة، التي حاولنا من خلال اختيارنا لها، تتبع مسار فكر دريدا على مدى أكثر من ثلاثة عقود وتحديدا من سنة 1967 [تاريخ ظهور مؤلفاته الثلاثة: *الكتابة والاختلاف*، *الغراماتولوجيا* والصوت والظاهرة] إلى سنة 2002 بخصوص نص "خطاب *فرنكفورت*" الصادر سنتين قبل وفاة صاحبه.

- ففي نص "الكوجيطو وتاريخ الجنون" [4]، انخرط دريدا في حوار عميق مع ميشال فوكو M. Foucault، بعد صدور مؤلف هذا الأخير: "*تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي* (1961)، حول علاقة العقل بالجنون وحول عمليات الإقصاء والحجز والتعنيف التي تعرض لها المجنون على مدى التاريخ باسم قوانين المؤسسة ودفاعا عن المعنى والصواب. وقد أثار دريدا هذه الموضوعات من خلال تساؤلات عديدة جاء فيها: إن القيام بتأريخ الجنون يعني القيام بأركيولوجيا الصمت؛ لكن هل للصمت ذاته تاريخ؟ ألن تكون أركيولوجيا الصمت استئنافا أكثر فعالية ودقة وتكرارا للفعل الموجه ضد الجنون في ذات الوقت الذي يتم فيه التنديد به؟ ما هو مصدر لغة هذه الأركيولوجيا وما هو وضعها، وما هي اللغة التي يجب أن تسمع من طرف عقل مغاير للعقل الكلاسيكي؟ وأين تتجلى المسؤولية التاريخية لمنطق هذه الأركيولوجيا وأين يمكن موضعته؟ وهل يكفي أن نرتب أدوات الطب النفسي داخل

---

4) صدر هذا النص بمؤلف:
Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, éditions du Seuil, Paris, 1967, .pp. 51-97

خزانة مغلقة، لكي نستعيد البراءة ونقطع كل صلة بالنظام العقلاني أو السياسي الذي يعتقل الجنون؟

لقد تمكن دريدا عبر إثارة هذه الأسئلة من تفكيك الكوجيطو الديكارتي ومن خلاله، مفاهيم العقل والصواب، متوقفا عند قولة لديكارت Descartes مقتطفة من "التأملات الميتافيزيقية"، تبدو فيها مفاهيم الجنون وغرابة الأطوار والخبل والحمق، منبوذة ومطرودة ومقصية خارج دائرة "الوقار الفلسفي" ومحرومة من الاعتراف والاحترام الفلسفيين ومعزولة ومدعوة للمثول أمام محكمة العقل وأمام هيئة الكوجيطو الذي لا يمكن أن يكون مجنونا من حيث ماهيته.

أما في نص "عن الإعجاب بنيلسون مانديلا"[5]، فقد حاول دريدا الإجابة على التساؤل التالي : هل سيظل النضال ضد الميز العنصري، خصوصا بالطريقة التي سلكها مانديلا وفكر فيها، نوعا من المعارضة الفكرية وحربا داخلية في جسم الغرب ذاته وباسمه؟ وهل سيظل تناقضا داخليا لا يحتمل الغيرية الجذرية ولا التنافر الحقيقي؟ وسيؤكد في هذا الإطار، بأن ما أعجب به مانديلا Mandela وصرح به، هو التقليد الذي دشنته المواثيق والإعلانات عن حقوق الإنسان في جميع أشكالها. إضافة إلى إعجابه بالديمقراطية البرلمانية وتحديدا بمذهب فصل السلط واستقلالية القضاء. فهل اعتبر من جراء ذلك وريثا لهذا التقليد؟ الجواب هو نعم ولا، وذلك بحسب المعنى الذي نعطيه للميراث. فمن الممكن التعرف على الوريث الحقيقي عبر ذلك الذي يحترم منطق الميراث، لكي يستخدمه ضد من يدعون الدفاع عنه.

---

5) صدر هذا النص بمؤلف:

Jacques Derrida, *Psyché, inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 453 - 475.

وهو ما يفسر المواجهة التي ستنتج بين القانون والضمير أو لنقل بين الأوامر التي سنتها القوانين ومبادئ العدالة والمساواة المقترنة بحقوق الإنسان. وسيكون موقف مانديلا بهذا الخصوص واضحا، حيث سيعتبر بأن واقع الميز العنصري حتم عليه الاختيار بين طاعة القانون وطاعة الضمير. وفي هذا سيقول: "لقد اعتبرت بأن واجب الاحتجاج ضد هذا الميز الظالم بشكل أساسي والمتناقض مع التصور التقليدي للعدالة الذي درسناه في جامعتنا، لم يكن الدافع إليه هو شعبي فحسب بل أيضا مهنتي كرجل قانون ومبدأ العدالة تجاه الإنسانية برمتها [...] فالقانون المطبق الذي تم فرضه على مدى فترة تاريخية طويلة هو في نظرنا قانون لا أخلاقي ظالم وغير محتمل؛ وإن ضميرنا يأمرنا بمناهضته وتجنيد كل إمكانياتنا لتغييره [...] وعندما لجأت الحكومة إلى القوة لقمع كل معارضة، قررنا الإجابة على العنف بالعنف".[6] سيعلق دريدا على هذه المواقف، مؤكدا بأن الضمير ليس ذاكرة فحسب، بل هو وعد أيضا. والشهود النموذجيون الذين يفكرون في القانون ويجعلونه معكوسا، لا يحترمون القانون في بعض الملابسات. فهم موزعون بين الضمير والقوانين، لذلك يتعرضون في بعض الأحيان للإدانة من طرف محاكم بلدهم. وينطبق هذا الأمر على كل البلدان، مما يؤكد على أن مكان ظهور أو صيانة القانون، هو مكان أول اقتلاع للجذور.

في نصه حول الجامعة[7] سيعتبر دريدا بأن الحديث عن الجامعة بدون شرط sans condition معناه المطالبة بأن تظل هذه الأخيرة فضاءا للمقاومة النقدية والتفكيكية لكل سلطات الامتلاك الدوغمائي غير العادلة.

---

6) Plaidoirie, procès de rivonia, Octobre 1963- Mai 1964, in *Nelson Mandela, l'apartheid* ed. de Minuit, 1965/1985, p. 35 et suiv.

7) صدر نص الجامعة بدون شرط سنة 2001 عن دار النشر غاليلي:

.Jacques Derrida, *L'université sans condition*, Paris, Galilée, 2001

وسيلح دريدا على المطالبة بالحق في التفكيك، كحق لا مشروط في طرح أسئلة نقدية، ليس فقط على تاريخ مفهوم الإنسان، بل أيضا على تاريخ مفهوم النقد، ذاته وعلى صيغة وسلطة السلطة وعلى الصيغة التساؤلية للفكر. في هذا الإطار، سيكون تفكيك مفهوم السيادة اللامشروطة ضروريا. فكيف نفكك مبدأ السيادة، وفي المقام الأول التاريخ الأكاديمي وأيضا الثيولوجيا السياسية؟ وكيف يمكننا طرح الأسئلة التفكيكية، حول موضوع الديمقراطية والعولمة الجارية بجوانبها التقنية والاقتصادية والثقافية والسياسية؟ للإجابة على ذلك يتعين الوقوف على التحولات التي يعرفها عصرنا وهي:

-العولمة التي يخضع مدلولها وتأويلها للنقاش.

- تطور التكنولوجيات الافتراضية virtuelles.

- التأكيد المتجدد على أهمية حقوق الإنسان والتقدم الحاصل على مستوى "القانون الإنجازي"، كما هو الشأن بالنسبة لمفهوم "الجرائم ضد الإنسانية" ومؤسسة "المحكمة الجنائية الدولية". وطبعا، فإن السؤال الأساسي المطروح هو: أي دور سيكون للجامعة في ظل هذه المقتضيات والتطورات؟

من جانب آخر، سينفتح دريدا في مساره التفكيكي على قضايا أخرى ضمن نصيه المعنونين ب "الاختلاف الجنسي والاختلاف الأنطولوجي" Geschlecht I و "يد هايدجر" Geschlecht II[8]. فعبر قراءة متعمقة ومتميزة لمقاطع من كتابين أساسيين لهايدجر وهما: "*الوجود والزمان*" و"*مسارات نحو الكلام*"، سيتحدث دريدا عن قضايا الاختلاف الجنسي وعن استحالة الترجمة وعن اليد وعلاقتها بالإظهار وبالكلام والفكر.

---

8) صدر هذان النصان إلى جانب نص "عن الروح"، ضمن كتاب:

Jacques Derrida, *Heidegger et la question, de l'esprit et autres essais*, Paris, .Flammarion, 1990, pp. 145-222

ففي النص الأول سيتساءل: كيف نفسر صمت هايدجر عن الجنسانية؟ ولماذا لم يستعمل كلمة "سياسة" إلا نادرا في أعماله؟ وهل من الممكن إبراز ما لم يقل le non-dit في الخطاب الهايدجري بصدد الاختلاف الجنسي؟ علما بأن هذا الخطاب هو أميل إلى الحياد الجنسي، من منطلق أن الدزاين لا صفة جنسية له ومن حقنا أن نتساءل عن الحياة الجنسية لهذا الدزاين، خصوصا وأن لفظة "جنسانية" لم ترد أبدا في كتاب "الوجود زالزمان". فقد فضل هايدجر استخدام لفظة "Geschlecht" التي تتوفر على معاني عديدة مثل: الجنس والسلالة والعائلة والجيل والنوع. مما أضفى بعض الالتباس على خطاب هايدجر حول الاختلاف الجنسي في علاقته بالاختلاف الأنطولوجي. في النص الثاني، سيناقش دريدا الإشكالية الهايدجرية حول يد الإنسان، من خلال تفكيك دلالة قولة هايدجر: "إن القرد يمتلك أعضاء الإمساك، لكنه لا يمتلك اليد". فالقرد المحروم من اليد، محروم إذن من الفكر واللغة والهبة، وهذه هي الدلالات الجوهرية المرتبطة بماهية اليد. لذلك، فإن الكائن الإنساني الذي يتكلم ويفكر، هو الذي باستطاعته امتلاك اليد وإنجاز الأعمال عبر استخدامها. إن لليد موهبة مزدوجة وهي: الإظهار إو الإشارة من جهة، والأخذ والعطاء من جهة أخرى. ويقوم عمل اليد في الفكر، لهذا يعتبر التفكير بالنسبة للإنسان من اصعب "أعمال اليد". وسيعارض هايدجر من خلال هذه الأطروحة، الموقف الميتافيزيقي بخصوص علاقة الفكر باللغة، مؤكدا بأن الإنسان يفكر بقدر ما يتكلم، وليس العكس كما اعتقدت الميتافيزيقا. وبالنسبة لدريدا، فإن هذا الموقف الهايدجري المفكك للأنطولوجيا [الميتافيزيقا] الكلاسيكية، لم يتحرر مع ذلك، من مركزية العقل ومركزية الصوت.

وهناك موضوعة أخرى أساسية، أثارها دريدا، وهي استحالة ترجمة مفاهيم هايدجرية عديدة مثل Geschlecht وGedicht، وهو

ما يثير إشكالية تأويل نصوص هايدجر وعلاقة التأويل بعملية الترجمة ذاتها.

طبعا، سيكون هذا الموضوع الأخير هو محور العمل التفكيكي الذي قام به دريدا في نص "أبراج بابل"[9]، حيث أثار من خلال قراءته لنص فالتر بنيامين Benjamin .W الموسوم ب "مهمة المترجم"، ثلاث أطروحات متعلقة بالترجمة وهي:

- كون مهمة الترجمة لا ترجع في الأساس إلى نظرية التلقي.
- كون المآل الأساسي للترجمة ليس هو التواصل.
- كون العلاقة بين النص الأصلي والنص المترجم ليست عبارة عن تمثيل أو إعادة إنتاج، لأن الترجمة ليست صورة ولا نسخة.

سيتساءل دريدا انطلاقا من هذه الأطروحات: كيف سيتشكل النص الذي ستتم ترجمته، في غياب التلقي والتواصل والتمثل؟ وبأي معنى نتحدث عن التزام المترجم تجاه المؤلف؟ وفي أي شيء سيكون ملزما؟ وما هي دلالة الدين والهبة والبقاء والإمحاء ضمن صيرورة الترجمة؟

بعد مناقشة معمقة لهذا الأطروحات سيتبين بأنه "لا شيء أكثر خطورة من الترجمة". فالهدف الأساسي لهذه الأخيرة ليس نقل هذا المحتوى أو ذاك، بل هو ملاحظة التلاؤم القائم بين اللغات وإبراز إمكانياتها الخاصة وتفاعلها في ما بينها في الآن نفسه؛ وذلك ما يدعوه بنيامين ب "العلاقة الحميمية" بين اللغات. وتفيد هذه الحميمية وجود تقارب أصلي بين اللغات من منطلق أنها ليست غريبة عن بعضها البعض، بل هي متقاربة بشكل قبلي من حيث هدفها أو قصديتها، أي

---

9) صدر نص "أبراج بابل" ضمن مؤلف :

Jacques Derrida, Psyché, *Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. .2003-235

ضمن ما تريد أن تقوله، بغض النظر عن صيرورتها التاريخية. فلكي يتم بلوغ هذه القرابة أو التقارب، يتعين التأمل في مفهوم الأصل؛ ليس في معناه التاريخي والطبيعي، بل في دلالته المجردة.

وبفضل الترجمة، أي بفضل الإضافة اللسانية التي تقدم عبرها لغة معينة وبطريقة متناغمة، ما تحتاج إليه لغة أخرى، فإن التلاقي بين اللغات يضمن نموها. ويتم الإعلان عن ذلك في عملية الترجمة، عبر خلود الأعمال أو النهضة اللامتناهية للغات.

ستكون اللغة هي بالضبط، موضوع النص السابع والأخير وعنوانه "خطاب فرنكفورت"[10]. ففيه سيتحدث دريدا عن لغة الآخر ولغة الضيف ولغة الغريب والمستوطن والمهاجر أو المنفي. في هذا الإطار، سينصت لأدورنو Adorno متحدثا عن بنيامين ولهذا الأخير متحدثا عن الأول؛ وسيتوقف عند قول لأدورنو مفاده أن السبب الموضوعي لعودته من أمريكا التي هاجر إليها، إلى موطنه ألمانيا، كان هو افتقاده للغته، فضلا عن السبب الذاتي المتمثل في الحنين إلى بلده. وهو ما يعتبر حسب دريدا، درسا لكل أولئك الذين يسعون في العالم – وفي أوروبا خصوصا – على تحديد إتيقا وسياسة واقتصاد وإيكولوجيا أخرى للغة. وهنا يطرح السؤال: كيف ننقد الاختلاف اللساني، سواء كان إقليميا أو وطنيا، وكيف نقاوم في نفس الآن، الهيمنة الدولية للغة تواصل معينة؟

ستسمح هذه المساءلة بإثارة فكرة تميز اللغة الألمانية وعلاقتها بالفلسفة "وتجاوبها الانتقائي" معها حسب تعبير أدورنو. ومع ذلك، فإنه سيعترف بوجود بعض الغموض في اللغة الفلسفية الألمانية وبصعوبة ترجمة بعض نصوصها كما هو الشأن بالنسبة لكتاب هيجل

---

10) صدر "خطاب فرنكفورت" سنة 2002 عن دار النشر غاليلي:

.Jacques Derrida, *Fichus, Discours de Francfort*, Paris Galilée, 2002

"فينومينولوجيا الروح" Hegel. فترجمة مثل هذه النصوص تتطلب معرفة اللغة منذ الطفولة، نظرا لتجذر النصوص المذكورة في اللغة الطبيعية.

بالنسبة لدريدا، فإنه يتعين لمواجهة الهيمنة اللسانية، الشروع في تفكيك الاستيهامات الأنطو- ثيولوجية والسياسية للسيادة ولميتافيزيقا الدولة الوطنية من أجل عدم السقوط في "النرجسية الجماعية" لمتافيزيقا اللغة. وكيفما كان الحال، فإن أدورنو نفسه انتقد هذه النرجسية، وهو ما نستخلصه من قولته التالية: "إن الخاصية الميتافيزيقية للغة لا تشكل امتيازا لها. ولا يجب أن نرجع إلى هذه الخاصية، عمقا متميزا يصبح مشبوها عندما يمجد ذاته. وهو ما ينطبق أيضا على الروح الألمانية. ويتعين على كل الذين يكتبون بالألمانية ويعرفون مدى تأثير اللغة على فكر هم، ألا ينسوا انتقادات نيتشه Nietzsche بهذا الخصوص".[11]

هي سبعة نصوص إذن – ولكم كان رقم سبعة عزيزا على دريدا – شكلت نماذج تفكيكية لبعض المفاهيم. هذا مع العلم بأن

(11 Theodor Adorno, Réponse à la Question : « *Qu'est-ce qui est Allemand ?* », in *Modèles Critiques*, Payot, 1984, p. 229.

نشير إلى أن مارتن هايدجر لم يسلم بدوره من هذه "النرجسية الميتافيزيقية"، إذ أكد في حوار، الشهير والأخير مع مجلة "دير شبيغل" "Der spiegel" على التميز الفلسفي للغة الألمانية قائلا: "إنني أفكر في القرابة الخاصة الموجودة داخل اللغة الألمانية، بلغة الإغريق وفكرهم. وهو أمر يؤكده لي الفرنسيون دوما. فهم حينما يشرعون في التفكير، فإنهم يتحدثون بالالمانية، مؤكدين بأنهم لا يتمكنون من ذلك داخل لغتهم". انظر

Martin Heidegger interrogé par «Der spiegel», Réponses et Questions sur l'histoire et la Politique, trad. Jean Launay, Mercure de France, Paris, 1976. pp. 66-67.

وهو ما علق عليه دريدا ساخرا، بالتأكيد على أن هذا الرأي صيغ "بعجرفة هادئة ولربما بطريقة ساذجة بعض الشيء. مدعمة وغير مدعمة في نفس الوقت". انظر:

Jacques Derrida, *Heidegger et la question*, op. cit., p. 87

الاستراتيجية الدريدية في التفكيك، همت مختلف المجالات المعرفية، من فلسفة ولسانيات وسيميائيات وتحليل نفسي وعلوم سياسية وقانونية وانثربولوجيا واستتيقا وثيولوجيا الخ...

وقد وسمت هذه الاستراتيجية مسار فكر دريدا على مدى أربعة عقود تقريبا، كان فيها العطاء غنيا ومنفتحا ومشاغبا على الدوام.

ونختتم قولنا بتقييم دريدا نفسه لهذه الاستراتيجية والذي جاء فيه: "إن النتائج المبدئية التي حققها التفكيك تعتبر كافية [لكن لدينا بالمقابل مؤشرات على عدم يقينية هذا الأمر]، على الرغم من منحه الامتياز للشكل الفلسفي للخطابات، من موقعه كعملية نظرية واستدلالية. والحال، أن الخطاب الفلسفي يتحدد فعلا بواسطة تنظيم هائل (اجتماعي، اقتصادي، غريزي، استيهامي الخ...) وبواسطة نظام جبار لقوى ولضروب من التضاد، تشكل موضوعا للتفكيك ذاته، الذي يصبح بالضرورة وقعا ضمن الأشكال المحددة التي يتخذها [وأحيل بهذا الخصوص على ما قلته بصدد كلمة "وقع" ضمن كتابي: *مواقع*"[12].

12) جاك دريدا، عن الحق في الفلسفة، مرجع مذكور، ص. 140.

I

الكوجيطو وتاريخ الجنون

- إن لحظة اتخاذ القرار، هي بمثابة جنون [كيركغارد]
- وكيفما كان الحال، فإن هذا الكتاب كان عبارة عن مجازفة خطيرة. لقد باعدت بينه وبين الجنون، ورقة شفافة فقط.
[ج. جويس، بخصوص رواية "*عوليس*"].

تنطلق هذه التأملات، وكما يوحي بذلك عنوان المحاضرة[1]، من مؤلف ميشال فوكو "الجنون وفقدان الصواب، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي."[2] والكتاب رائع من عدة جوانب، فهو كتاب متماسك على مستوى نفسه souffle وأسلوبه، وانا أشعر هنا بالحرج كتلميذ حظي بتلقي دروس ميشال فوكو وظل معجبا بأستاذه و ممتنا له.

---

1) باستثناء بعض الهوامش وفقرة قصيرة موضوعة بين قوسين، فإن هذه الدراسة هي نص المحاضرة التي ألقيت بالمعهد الفلسفي بتاريخ 4 مارس 1963.
وقد قبل جان فال Wahl الذي اقترح علينا نشرها في "مجلة الميتافيزيقا والأخلاق"، الإبقاء عليها كما هي، أي في صيغة الكلام الحي، بمقتضياته وخصوصا بثغراته.
وإذا ما كانت الكتابة عموما، وحسب عبارة فيدروس Phèdre قد حرمت من "رعاية الأب" كسعبود؛ وأصبحت هشة ومبعدة "من الخطاب الحي والحيوي" ولم تتلق" أية مساعدة"، أفلا يمكن اعتبارها أكثر عرضة للإفقار حينما يمنع عنها، خلال محاكاتها لارتجالية الصوت، موارد الأسلوب وكذبه حتى؟

2) Michel Foucault, *Folie et Déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, 1961.

والحال، أن وعي التلميذ الذي يشرع، لا أقول في مناقشة، بل في محاورة الأستاذ، أو بالأحرى في مباشرة الحوار اللامتناهي والصامت الذي يجعل منه تلميذا باستمرار، هو وعي شقي. وبشروعه في الحوار داخل العالم، أي بإعطاء الأجوبة، فإن هذا الوعي يشعر وكأنه ارتكب خطأ، مثل الطفل الذي لا يعرف التكلم بما أنه طفل والذي يمنع عنه إصدار الأجوبة. وحينما يفهم هذا الحوار – خطأ – بأنه عبارة عن اعتراض، فإن التلميذ سيدرك بأنه الوحيد الذي سيعترض عليه من طرف صوت سيده السابق على صوته. وسيشعر دوما بأنه مرفوض أو منبوذ أو متهم، أولا كتلميذ، حيث يصدر هذا الموقف عن الأستاذ الذي يتحدث من خلاله وقبله، من أجل مؤاخذته على سلوكه المعترض، والعمل على الاعتراض عليه مسبقا، ما دام هو الذي أقر الاعتراض من قبل؛ وثانيا كأستاذ لم يتخلص من صفته كتلميذ معترض. ويرجع هذا الشقاء اللا منتهي للتلميذ، إلى كونه يتجاهل أو لا يعرف بأن الأستاذ يظل، مثل الحياة الحقيقية، غائبا على الدوام.

يجب إذن إذابة الجليد، أو بالأحرى كسر مرآة التفكير والتأمل اللامتناهي للتلميذ حول الأستاذ، والشروع في الحديث على الفور.

وبما أن المسلك الذي ستتبعه هده التأملات، لن يكون خطيا أو أحادي الجانب، فإنني سأقفز فوق أي تمهيد ممكن؛ وسأمر مباشرة إلى الأسئلة الهامة التي ستشكل مسكن تأملاتي. وهي أسئلة عامة، يتعين تحديدها وتعيينها خلال هذا المسار؛ مع العلم بأن أغلبها سيظل مفتوحا.

إن نقطة انطلاقي قد تبدو تافهة ومصطنعة. ففي هذا الكتاب الذي يحتوي على ست مائة وثلاث وسبعين (673) صفحة، خصص ميشال فوكو، ثلاث صفحات [54/57]- وهي بمثابة مدخل فقط للفصل الثاني – لفقرة وردت في التأمل الأول من مؤلف "التأملات" لديكارت،

حيث تبدو – وأشدد هنا على كلمة تبدو- مفاهيم الجنون وغرابة الأطوار والخبل والحماقة، منبوذة ومطرودة ومقصية، خارج دائرة الوقار الفلسفي؛ ومحرومة من الاعتراف والاحترام الفلسفيين ومعزولة وأيضا مدعوة للمثول أمام المحكمة وأمام هيئة الكوجيطو الذي لا يمكن أن يكون مجنونا من حيث ماهيته.

ولأنني ادعيت – عن صواب أو عن خطأ، كما سيتبين فيما بعد- بأن دلالة مشروع فوكو برمته يمكن أن تتلخص في هذه الصفحات التلميحية والغامضة إلى حد ما؛ وبأن القراءة المقترحة لديكارت وللكوجيطو، تتضمن في إشكاليتها تاريخ الجنون برمته، أي قصديته وشروط إمكانيته فإنني سأطرح سلسلتين من الأسئلة :

-أولا، هناك سؤال ذو منحى تبريري وهو : هل يجد التأويل المقترح للقصد الديكارتي مبررا له؟ وما أسميه هنا "تأويلا"، يتعلق بفقرة أو بعلاقة دلالية مقترحة من طرف فوكو، بين ما قاله ديكارت من جهة – أو ما يعتقد أنه أراد قوله – ومن جهة أخرى، بين ما يمكن تسميته بشكل عام جدا "بنية تاريخية" أو كلية تاريخية مشبعة بالمعنى أو مشروع تاريخي كلي، يعتقد بأنه يشير بشكل خاص إلى ما قاله ديكارت أو ما يعتقد أنه أراد قوله.

ومن خلال تساؤلي عما إذا كان التبرير يبحث له عن تبرير، اصطدمت بمسألتين، تمت صياغتهما على الشكل التالي – وإن كانتا متضمنتين داخل نفس السؤال- : هل تم فهم العلامة ذاتها وفي حد ذاتها؟ وبصيغة أخرى، هل تم فهم ما قاله ديكارت أو ما أراد قوله؟ ذلك أن فهم العلامة في حد ذاتها، أي في مادتها المباشرة كعلامة إن صح القول، ليس سوى لحظة أولى؛ لكنه شرط ضروري لكل هرمونيتيقا ولكل مسعى للانتقال من العلامة إلى المدلول. فعندما نحاول الانتقال عموما، من اللغة الصريحة إلى اللغة المضمرة، فإنه يتعين علينا التأكد

أولا وبكل دقة، من المعنى الصريح.[3] وعلى سبيل المثال، فإن المحلل النفساني مطالب في البداية، بأن يتكلم نفس لغة المريض.

أما النتيجة الثانية المستخلصة من السؤال الأول، فيمكن صياغتها كما يلي : هل يتوفر القصد المعلن لديكارت والمفهوم كعلامة، على العلاقة التي نريدها أن تكون له مع البنية التاريخية الكلية التي نحيله عليها؟ هل يتوفر على الدلالة التاريخية التي نريد أن نحددها له؟ وهنا أيضا يطرح سؤالان داخل السؤال الواحد :

هل يتوفر هذا القصد على الدلالة التاريخية التي نريدها أن تكون له، وهل هو متوفر على الدلالة التي يريد فوكو أن يحددها له؟

هل يتوفر على الدلالة التاريخية التي نريدها أن تكون له؟ ألا تستنفذ هذه الدلالة داخل تاريخيتها؟ وبصيغة أخرى، ألا تعتبر تاريخية بشكل عام وبالمعنى الكلاسيكي للكلمة؟

-أما السلسلة الثانية من الأسئلة [وسنتجاوز هنا، حالة ديكارت والكوجيطو الديكارتي الذي لن نفحصه من أجل ذاته، بل باعتباره

---

3)سيذكرنا فرويد Freud في مؤلف "*تأويل الأحلام* *Traumdeutung*" [الفصلان الأول والثاني] بملاحظة فرينزي Ferenczi المتعلقة بالرابطة بين الحلم والتعبير الشفوي. فالمضمون الخفي للحلم [وللسلوك وللوعي عموما]، لا يتواصل مع المضمون الجلي، إلا عبر وحدة اللغة التي يتعين على المحلل أن يتكلمها بأفضل طريقة ممكنة. [أنظر بهذا الخصوص د. لاغاش D.Lagache"حول تعدد اللغات في التحليل"، ضمن "*التحليل النفسي*"، الجزء1، 1956]. وحينما نتكلم عن أفضل طريقة ممكنة، فإن ذلك يعني أن التقدم في مجال المعرفة وممارسة اللغة منفتحان بشكل لا متناه، أولا بسبب الالتباس الأصلي والأساسي للدال داخل اللغة على الأقل في الحياة اليومية، وعدم تحدده وبسبب فضاء لعبه الذي يحرر الاختلاف بين الضمني والصريح.

وثانيا، بفعل التواصل الأساسي والأولي بين اللغات المختلفة عبر التاريخ. وأخيرا، بسبب اللعب و العلاقة بالذات و"ترسب" كل لغة. وإذن، ألا تعتبر اللااطمأنينة أو عدم الكفاية الناتجة عن التحليل مبدئية أو غير قابلة للاختزال؟ ألا يعتبر مؤرخ الفلسفة، وكيفما كانت منهجيته ومشروعه معرضا لنفس التهديدات؟ خصوصا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تجذر اللغة الفلسفية داخل اللغة الغير فلسفية.

دليلا على إشكالية أهم]، فتتحدد كما يلي : ألا يمكن في ضوء إعادة قراءة الكوجيطو الديكارتي، التي نريد اقتراحها [أو بالأحرى التذكير بها، لأنها ستكون بمعنى ما، القراءة الأكثر كلاسيكية وابتذالا، بالرغم من صعوبتها]، مساءلة بعض المقتضيات الفلسفية والمنهجية لتاريخ الجنون؟ وأشدد هنا على لفظة "بعض" لأن مشروع فوكو غني جدا ويرسم العديد من الاتجاهات؛ لذلك لا يمكن اعتماد منهج واحد أو حتى فلسفة بالمعنى التقليدي للكلمة، من أجل مقاربته.

وإذا ما كان صحيحا، كما يعترف فوكو بذلك، مستشهدا بباسكال Pascal، أنه لا يمكن الحديث عن الجنون إلا في علاقته "بالمكر الآخر للجنون" الذي يسمح للناس "بألا يصبحوا مجانين"، أي في علاقته بالعقل؛ [4] فإنه سيصبح من الممكن تكرار، ولا أقول إضافة شيء جديد

---

4) سنعود إلى فكرة لا يستشعرها فوكو، وهي أن كل تاريخ، لا يمكنه في آخر المطاف، أن يكون سوى تاريخ المعنى، أي تاريخ العقل عموما. فما لا يستشعره هو كون الدلالة العامة للصعوبة التي يعزوها إلى التجربة الكلاسيكية، تتجاوز "العصر الكلاسيكي". انظر مثلا، الصفحة 628 من كتابه والتي جاء فيها : "عندما يتعلق الأمر بالتعمق في ماهية هذه الدلالة والإحاطة ببنيتها الأخيرة، فإننا لا نكتشف، من أجل صياغتها، سوى لغة العقل ذاتها والتي تنبسط داخل منطق الهذيان التام؛ فهذا الذي يسمح بالنفاذ إليها، يتفاداها كجنون". لقد استعمل عبارة "لغة العقل ذاتها"، لكن ما هي اللغة التي لا تنتمي إلى العقل بشكل عام؟ وإذا لم يكن هناك سوى تاريخ العقلانية والمعنى عموما، فإن ذلك يعني أن اللغة الفلسفية تسترجع السلبية أثناء حديثها أو تنساها، وهو ما يعني نفس الشيء رغم ادعاء الاعتراف بها بكل تأكيد. وإذن، فإن تاريخ الحقيقة هو تاريخ اقتصاد ما هو سلبي. وقد حان الوقت، من جراء ذلك، للرجوع إلى ما هو غير تاريخي أي إلى ما يعارض بشكل جذري الفلسفة الكلاسيكية، ليس بغرض تجاهل السلبية، بل للاعتراف بها بصمت. فهي التي تشكل العمق اللاتاريخي للتاريخ وليست الحقيقة الوضعية. وسنصبح أمام سلبية، ستفقد صفتها بقدر ما هي سلبية.

لقد كانت السلبية محددة دوما من طرف الديالكتيك –أي من طرف الميتافيزيقا – كعمل بروم تشكيل المعنى. فالاعتراف الصامت بالسلبية يعني النفاذ إلى انفصال غير كلاسيكي بين الفكر واللغة. ولربما كان انفصالا بين الفكر والفلسفة كخطاب، علما بأن هذا الافتراق لا يقال ولا يمحى إلا داخل الفلسفة.

إلى ما قاله فوكو بصدد التمييز بين التفكير السليم والجنون والذي تحدث عنه بشكل جيد، تكرار معنى هذا الكوجيطو أو أشكاله، لأن الكوجيطو الديكارتي ليس أول ولا آخر شكل؛ والإحساس بأن الأمر يتعلق بتجربة ليست أقل مخاطرة ومجازفة وغرابة وإبهاما وتأثيرا، من تجربة الجنون؛ وبالتالي فهي أقل اعتراضا واتهاما وتأثرا وموضعة، مما يعتقده فوكو. في مرحلة أولى، سنقوم بالتعليق وسنتابع بأكبر قدر من الوفاء، مقاصد فوكو، حيث سنعيد تقديم تأويل الكوجيطو الديكارتي داخل الخطاطة الشاملة "لتاريخ الجنون". وفي هذه المرحلة، سيبرز معنى الكوجيطو الديكارتي كما قرأه فوكو. لذلك سيتعين علينا التذكير بالغاية العامة للكتاب؛ وبموازاة مع ذلك، اقتراح بعض الأسئلة التي نريدها أن تظل مفتوحة وعلى الهامش.

أراد فوكو، بكتابته لتاريخ الجنون - وهنا تكمن قيمة الكتاب بل واستحالة مضاهاته - كتابة تاريخ للجنون ذاته، أي إعطاء الكلمة من جديد لهذا الأخير. لقد أراد أن يجعل من الجنون موضوعا لكتابه، موضوعا بكل معاني الكلمة، أي تيمة للكتاب وذاتا متكلمة ومؤلفا للكتاب وأيضا الجنون الذي يتحدث عن ذاته. فالأمر يتعلق بكتابة تاريخ الجنون ذاته، انطلاقا من لحظته الخاصة ومن هيئته الخاصة كذلك، وليس من داخل لغة العقل والطب النفسي حول الجنون - حيث يتداخل البعد الخلافي والبلاغي لكلمة "حول"-، ذلك الجنون الذي تم الضغط والسيطرة عليه وصرعه واعتقاله، أي تشكيله كموضوع وإقصائه كآخر اللغة والمعنى التاريخي الذي تم خلطه باللوغوس ذاته. يقول فوكو: "إن الأمر لا يتعلق بتاريخ الطب النفسي، بل بتاريخ الجنون ذاته، في حيويته وقبل اعتقاله من طرف المعرفة".

يتعين إذن، التخلص من الفخ أو السذاجة الموضوعاتيين والمتجليين في الكتابة بلغة العقل الكلاسيكي وفي استعمال المفاهيم التي شكلت

أدوات تاريخية لاعتقال الجنون داخل اللغة المهذبة والبوليسية للعقل، من أجل كتابة تاريخ للجنون المتوحش ذاته، كما يوجد ويتنفس، قبل أن يعتقل وتشل حركته داخل شباك هذا العقل الكلاسيكي ذاته. وتبدو إرادة تفادي هذا الفخ أمرا ثابتا لدى فوكو؛ وتشكل الجانب الأكثر جرأة ومتعة ضمن هذه المحاولة؛ وهو ما يمنحها أيضا توترها الرائع؛ كما تعتبر من أكثر جوانبها جنونا داخل المشروع الفوكوي؛ وأنا لا ألعب هنا بالكلمات.

والشيء المثير، هو أن هذه الإرادة المعاندة لتفادي الفخ الذي نصبه العقل الكلاسيكي للجنون ولفوكو الذي أراد كتابة تاريخ الجنون ذاته، دون تكرار العدوان العقلاني، هذه الإرادة التي رامت الالتفاف حول العقل، تعبر عن نفسها داخل القلق.

فتارة يرفض فوكو تماما لغة العقل التي يعتبرها لغة النظام [أي لغة نظام الموضوعية والعقلانية الكونية التي يريد الطب النفسي أن يكون المعبر عنها؛ ونظام المدينة وحق المواطنة الفلسفية الذي يشمل حق المواطنة بالمعنى الحصري ويشمل النظام الفلسفي الذي يشتغل داخل وحدة بنية معينة كاستعارة أو كميتافيزيقا السياسة]. لذلك كتب عبارات متميزة عندما أشار إلى انقطاع الحوار بين العقل والجنون عند نهاية القرن الثامن عشر؛ هذه القطيعة التي ستتوج باستيلاء العقل الطب نفسي على اللغة برمتها – وعلى الحق في اللغة – حيث أصبح مفوضا من طرف العقل الاجتماعي ومن طرف الدولة، وتم منع الجنون من الكلام. يقول فوكو: "إن لغة الطب النفسي التي هي عبارة عن مونولوج العقل حول الجنون، لم تتأسس إلا على مثل هذا الصمت. ولم يكن غرضي التأريخ لهذه اللغة، بل القيام بأركيولوجيا الصمت". وعبر الكتاب برمته، تسري التيمة التي تربط الجنون بالصمت، "بالكلمات التي لا لغة لها"، "بدون ذات متكلمة"، "بالهمسات المعاندة

للغة تتكلم وحدها، بدون ذات متكلمة وبدون محاور، متقوقعة حول ذاتها، عاجزة عن التعبير، منهارة قبل القيام بأية صياغة بحيث ترجع مهزومة، إلى الصمت الذي لم تبرحه أبدا كجذور محروقة للمعنى" .

وإذن، فإن القيام بتأريخ الجنون ذاته، يعني القيام بأركيولوجيا الصمت؛ لكن هل للصمت ذاته تاريخ؟ ثم، ألا تعتبر الأركيولوجيا، حتى ولو كانت متعلقة بالصمت، منطقا أي لغة منظمة ومشروعا و نظاما وجملة وتركيبا وعملا œuvre؟

ألن تكون أركيولوجيا الصمت استئنافا أكثر فعالية ودقة؛ وتكرارا بالمعنى الأكثر غموضا لهذه الكلمة، للفعل الموجه ضد الجنون، في ذات الوقت الذي يتم التنديد به؟ هذا، دون أن نأخذ في الاعتبار كون جميع العلامات التي اعتمدت لاكتشاف مصدر هذا الصمت وهذه الكلمة المقطوعة وكل ما جعل من الجنون كلمة معطلة وممنوعة ومعتقلة؛ جميع هذه العلاقات والوثائق إذن، مستعارة بدون استثناء،من منطقة المنع القانونية.

ونتساءل في ضوء ذلك [علما بأن فوكو قد تساءل بدوره بشكل جانبي وضمني وفي فترات أخرى، غير تلك التي قرر فيها الحديث عن الصمت]، ما هو مصدر لغة هذه الأركيولوجيا وما هو وضعها، وهي اللغة التي يجب أن تسمع من طرف عقل مغاير للعقل الكلاسيكي؟ أين تتجلى المسؤولية التاريخية لمنطق هذه الأركيولوجيا؟ وأين يمكن موضعته؟ وهل يكفي أن نرتب أدوات الطب النفسي داخل خزانة مغلقة، لكي نستعيد البراءة ونقطع كل صلة بالنظام العقلاني أو السياسي الذي يعتقل الجنون؟ إن الطبيب النفساني هو مجرد وكيل لهذا النظام، وكيل من بين وكلاء آخرين. ولا يكفي اعتقال أو نفي الوكيل ومنعه هو أيضا من الكلام، كما لا يكفي التخلي عن الجهاز المفاهيمي للتحليل النفسي، لتبرئة ساحة اللغة الأخرى. فلغتنا الأوروبية

برمتها ولغة كل من شارك من قريب أو بعيد، في مغامرة العقل الغربي، هي الوكالة الهائلة للمشروع الذي حدده فوكو كاعتقال أو كموضعة للجنون. فلا شيء ضمن هذه اللغة ولا أحد من بين من يتكلمونها، يمكنه أن ينفلت من الذنب التاريخي – هذا إذا ما اعتبرنا بأن هناك ذنبا وبأنه تاريخي بالمعنى الكلاسيكي – الذي يبدو أن فوكو سعى لمحاكمته. ولربما كانت هذه المحاكمة مستحيلة لأن التحقيق والنطق بالحكم يكرران التجربة باستمرار نتيجة الإعلان عن هذا الحكم. وإذا ما كان النظام الذي تحدثنا عنه قويا، وكانت قوته فريدة من نوعها، فلأن ذلك راجع إلى خاصيته المتعددة التحديد sur déterminée والمتميزة بكونيتها وبنيويتها؛ وإلى تواطئه الكوني واللامتناهي الذي يورط كل الذين يسمعونه حتى ولو كانت لغته تمدهم بوسائل التنديد. فالنظام يتم التنديد به داخل النظام.

لذلك، فإن التحرر تماما من كلية اللغة التاريخية التي عملت على نفي الجنون، هذا التحرر الذي يطمح إلى كتابة أركيولوجيا الصمت، لا يمكن أن يحدث إلا بطريقتين : فإما أن يصمت انطلاقا من صمت معين [وهو الصمت الذي لا يتحدد إلا ضمن لغة ونظام يجنبانه الخرس]؛ وإما أن يتبع المجنون في طريقه نحو المنفى.

ومصيبة المجانين، تلك المصيبة اللامتناهية لصمتهم، تتمثل في كون أفضل المتحدثين باسمهم، هم الذين يخونونهم أكثر؛ لأن إرادة الحديث عن صمتهم ذاته، معناها الانضمام إلى العدو وإلى جانب النظام، رغم أن الصراع يتم داخل هذا الأخير وضده عبر إعادة النظر في أصله.

وبشكل عام، لا توجد حيلة لم يستعملها العقل؛ وتتجلى عظمة نظام العقل التي لا تضاهى ولا تعوض و لا تقهر و لا تصنف كنظام أو بنية في الواقع، في أنه لا يمكن مواجهته إلا بذاته و لا يمكن الاعتراض

عليه إلا من خلاله، بحيث لا يسمح لنا في حقله الخاص سوى باللجوء إلى الخداع والإستراتيجية؛ وهو ما يعني مثول التحديد التاريخي للعقل، أمام محكمة العقل عموما.

إن الثورة ضد العقل والتي تتم من خلال الشكل التاريخي للعقل الكلاسيكي طبعا [وهذا مجرد مثال محدد للعقل. فبفضل وحدته هاته، يصعب التفكير في عبارة "تاريخ العقل" وبالتالي في "تاريخ الجنون"] لا يمكنها أن تحصل إلا داخل العقل ذاته، ضمن بعد هيغيلي أثارني حضوره في كتاب فوكو رغم غياب الإحالة الدقيقة على هيغل.

ولأنها لا يمكنها أن تتم إلا داخل العقل، فإن الثورة ضده تكتسح، منذ انطلاقتها، المساحة المحدودة المسماة في لغة وزارة الداخلية بالفتنة.

ومما لا شك فيه، أنه لا يمكن كتابة تاريخ و لا حتى أركيولوجيا ضد العقل، لأن مفهوم التأريخ ظل رغم المظاهر، مفهوما عقليا. وبالتالي، كان من الأفضل مساءلة دلالة التاريخ أو الأصل، أولا وقبل كل شيء. فالكتابة التي تتجاوز قيم الأصل والعقل والتاريخ، عبر مساءلتها، تظل منحصرة داخل سياج ميتافيزيقا الأركيولوجيا.

ولأن فوكو هو أول من أدرك هذا الرهان بدقة – وهو الرهان المقترن بضرورة الكلام ونهل لغته من عقل أعمق مما يسمى بالعقل الكلاسيكي، منفلت من المشروع الموضوعاتي لهذا الأخير؛ هذه الضرورة التي تصل إلى حد إعلان لغة العقل الحرب على ذاتها، وهي حرب تتورط فيها اللغة وتصدم ذاتها أو تعيد حركة هدمها باستمرار – فإن ادعاء القيام بأركيولوجيا الصمت، هذا الادعاء الطهري، الصارم والمسالم وغير الجدي، غالبا ما يجد نفسه داخل كتاب فوكو، في وضع متوازن ومتكافئ، لا نزاع فيه؛ وضع محدد من طرف قول، لا ينحصر في الاعتراف بالصعوبة، بل يتجاوز ذلك إلى صياغة مشروع آخر

مختلف وليس اعتباطيا؛ ولربما كان أكثر طموحا وفعالية من المشروع الأول.

وهناك جمل عديدة لفوكو تعترف بهذه الصعوبة؛ وسأستشهد ببعضها حتى لا أحرمكم من التمتع بجمالها، ومنها مثلا : " إن الإدراك الذي يروم الإحاطة [بآلام وهمسات الجنون] في حالتها المتوحشة، ينتمي بالضرورة إلى العالم الذي اعتقلها من قبل. فحرية الجنون لا تسمع إلا من أعلى الحصن الذي يوجد به السجين. غير أنه لا يتوفر إلا على الحالة الكئيبة لسجنه وتجربته الخرساء كمضطهد؛ ونحن لا نتوفر سوى على علاماته كهارب" بعد ذلك، سيتحدث فوكو عن جنون"لا يمكن لحالته المتوحشة أبدا أن تعود لذاتها " وعن"صفاء بدائي لا يبلغه أحد" [الصفحة السابعة]

وتسمع هذه الصعوبة أو الاستحالة في اللغة التي تصف تاريخ الجنون. وبالفعل، فإن فوكو يعترف بضرورة الإبقاء على خطابه داخل ما يدعوه "بالنسبية التي لا رجعة فيها"؛ أي بدون الارتكاز على مطلق العقل أو اللوغوس. إنها ضرورة واستحالة ما يسميه فوكو "لغة دون مرتكز"، لغة ترفض من حيث المبدأ، إن لم يكن من حيث الواقع، التمفصل حول تركيب العقل. ذلك أن الواقع لا يوضع بسهولة بين قوسين؛ فواقع اللغة هو الوحيد بدون شك، الذي يقاوم كل وضع بين قوسين. وسيقول فوكو بهذا الصدد : "ها هنا، اختفت في هذا المشكل التعبيري البسيط، وتجلت الصعوبة الكبرى للمشروع ".

ورب قائل، إن حل هذه الصعوبة عملي أكثر منه صوري؛ وأنا أقول إن الضرورة تستلزم ذلك، وأقصد أن صمت الجنون لا يقال ولا يمكنه أن يقال ضمن لوغوس هذا الكتاب؛ بل يحضر بطريقة مباشرة، استعارية، وأكاد أقول داخل باتوس Pathos [تهييج] هذا الكتاب – وأنا أستعمل هذه الكلمة في أدق دلالاتها.- إن الأمر يتعلق بمدح

جديد وجذري للجنون، لا يبين مقصده لأن مدح الصمت يتم دائما داخل اللوغوس، أي داخل اللغة الموضعة، "فإطراء" الجنون، معناه إخضاعه؛ خصوصا عندما يكون "الإطراء" في هذه الحالة بمثابة حكمة وسعادة ناجمتين عن القول الطيب.

والآن، فإن قول الصعوبة وقول صعوبة القول، لا يعني تجاوزها، بل يعني العكس تماما، ذلك أن القول لا يتم انطلاقا من أية لغة ولا من أيه هيئة متكلمة تتحدث عن الصعوبة. فمن يدرك هذه الأخيرة ومن يعلن عنها؟ لا يوجد من يقوم بذلك، لا ضمن صوت الجنون المتوحش والبعيد المنال ولا حتى ضمن لغة السجان، أي لغة العقل الكلاسيكي. بالمقابل، قد تتم المحاولة من طرف شخص واع بالوضع ومدرك للحوار أو للحرب أو لعدم التفاهم وللمواجهة أو للمونولوج المزدوج الذي يتقابل فيه العقل والجنون في العصر الكلاسيكي. فمن الممكن أن يتحقق التحرر التاريخي من اللوغوس الذي أنتج المونولوج المزدوج أو الحوار المتقطع وخصوصا نقطة القطيعة بين عقل وجنون محددين؛ وهذه معطيات قابلة اليوم بأن تفهم وأن يصرح بها[على افتراض أنها موجودة. لكننا نتموقع هنا ضمن فرضية فوكو]. وإذن، إذا كان مؤلف فوكو قد كتب رغم الاستحالات والصعوبات المعلنة، فإن من حقنا أن نتساءل: على أي شيء ارتكزت هذه اللغة التي لا دعامة لها ولا مرتكز والتي تصرح بعدم لجوئها إلى أية دعامة؟ من الذي كتب وتعين عليه الإنصات؟ وبأية لغة تم له ذلك وانطلاقا من أية وضعية تاريخية للوغوس؟ من الذي كتب وتعين عليه الإنصات إلى تاريخ الجنون هذا؟ فليس من قبيل الصدفة، إذا كان مثل هذا المشروع قد تشكل اليوم. ويجب علينا أن نفترض دون أن ننسى جرأة حركة الفكر في "تاريخ الجنون"، بأن تحريرا معينا للجنون قد بدأ وبأن الطبيب النفسي قد انفتح بهذا القدر أو ذاك، وبأن الجنون كفقدان للعقل قد تشتت،

هذا إذا ما اعتبرنا بأنه كان متوفرا على وحدة. ففي انفتاح هذا التشتت وجد مثل هذا المشروع أصله ومساره التاريخيين.

وإذا ما اعتبرنا بأن فوكو كان أكثر اهتماما وحساسية من غيره تجاه هذا النوع من الأسئلة، فإنه يبدو مع ذلك وكأنه لم يقبل بالاعتراف بالأسبقية المنهجية والفلسفية لمثل هذه الأسئلة.

ومن المؤكد، أنه ما أن يسمع السؤال وتبرز الصعوبة، حتى يؤدي العمل السابق إلى إصابة كل بحث بالعقم والشلل. وبإمكان هذا البحث البرهنة على أن حركة الكلام ممكنة حينما يتعلق الأمر بالجنون. لكن ألا يعتبر أساس هذه الإمكانية كلاسيكيا جدا؟

إن كتاب فوكو هو من الكتب التي لا تستسلم لهذه الغبطة المنظورية في البحث. لذلك يتعين إبرام مشروع مختلف، يتجاوز الاعتراف بصعوبة أركيولوجيا الصمت ويتناقض ربما، مع هذه الأخيرة. وما دام الصمت الذي نريد إخضاعه للأركيولوجيا هو رفض للكلام أو هو لا كلام أصلي، بل يمكن اعتباره صمتا طارئا وكلاما متقطعا ناتجا عن فعل أمر. فداخل اللوغوس هناك تمزق للعقل وللجنون، يسمح بفتح حوار بينهما وبتحركهما وبتبادلهما في إطاره، مثلما كان المجانين يتحركون في مدينة العصور الوسطى. إنه تبادل حر داخل هذا اللوغوس ونفاذ إلى مصدر النزعة الحمائية للعقل، حيث يسعى هذا الأخير إلى حماية نفسه وتشكيل حراسه، بل وحراسة نفسه بنفسه.

يتعلق الأمر إذن، بالنفاذ إلى نقطة يكون فيها الحوار قد انقطع وانقسم إلى خطابين ذاتيين وإلى ما عبر عنه فوكو بكلمة قوية جدا وهي : القرار، الذي يربط ويفصل بين العقل والجنون في نفس الآن. ويجب أن يفهم هنا كفعل أصلي لنظام ولقرار ولمرسوم وكتمزق وقطع واختراق وانفصال. وأشدد على كلمة انفصال للتنبيه على أن الأمر يتعلق بانقسام ذاتي وبقلق داخل المعنى عموما وبتقسيم داخل

فعل الشعور ذاته. وكالعادة، فإن الانفصال يكون داخليا؛ وسيكون الخارج [هو] الداخل، بحيث سيشرع في تقسيمه بشكل يذكرنا بتفتح مفهوم entzweiung (القسمة) الهيجيلي.

ويبدو أن مشروع استدعاء الانفصال الأول للوغوس، مغاير لأركيولوجيا الصمت ويبرر مشاكل من طبيعة مختلفة؛ فهو يحفر الأرض العذراء والوحيدة التي تجذر فيها بشكل منهجي، القرار الذي يربط ويفصل بين العقل والجنون، باعتبارهما متوفرين على نفس الجذر في العصر الكلاسيكي.

غير أن هذا الجذر المشترك الذي هو اللوغوس كأساس موحد، هو أقدم من المرحلة الوسيطية التي تحدث عنها فوكو بشكل جيد وموجز في فصله التمهيدي الجميل. فمن الضروري أن توجد وحدة مؤسسة، تحمل معها التبادل الحر للعصر الوسيط؛ وهي وحدة اللوغوس أي العقل. ومن المؤكد أن هذا العقل تاريخي، لكنه لم يحدد بعد كعقل كلاسيكي. ففيه يحضر الانقطاع والانفصال كتعديل وكخلخلة، بل وكثورة تحصل داخل الذات.

ذلك أن هذا اللوغوس الذي لا يعتبر فقط كفكرة مبتذلة حول الانفصال، بل أيضا كمناخ تتحرك لغة فوكو في إطاره، حيث يظهر تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، محدد المعالم واقعيا ومبدئيا. ويجب علينا التفكير في هذا اللوغوس الأصلي الذي كان مسرحا لعنف العصر الكلاسيكي، بغرض إبراز أصل[أو إمكانية] القرار وأصل [أو إمكانية] الحكاية. ولسنا في حاجة إلى التذكير بأن تاريخ اللوغوس، قبل العصرين الوسيط والكلاسيكي، هو ما قبل تاريخ ليلي وأخرس. وكيفما كان نوع القطيعة – إذا ما كانت قائمة فعلا – بين العصر الوسيط والتقليد الإغريقي، فإن هذه القطيعة وهذا الإفساد، جاءا متأخرين وبشكل طارئ، بالنسبة للبناء الأساسي الذي ارتكزت عليه

المبررات المنطقية والفلسفية. ويعتبر تجذر القرار داخل تربته التاريخية الحقيقية وعدم كشفه من طرف فوكو، أمرا مربكا لسببين على الأقل.

1) لأن فوكو لمح في البداية وبطريقة غامضة، إلى اللوغوس الإغريقي الذي قال عنه: "إنه لا يتوفر على نقيض" على عكس العقل الكلاسيكي. وإليكم النص: "كان للإغريق علاقة بشيء يدعونه "أولبريس"؛ ولم تكن هذه العلاقة قائمة على الإدانة؛ وهو ما يؤكده وجود ترازيماكوسThrasymaque أو كاليكلسCallicles، بالرغم من كون خطابيهما وصلا إلينا مختلفين داخل الجدل المطمئن لسقراط. لكن اللوغوس الإغريقي لم يكن له نقيض".

يجب علينا افتراض أن اللوغوس الإغريقي لم يكن له نقيض، بمعنى أن الإغريق كانوا يقفون مباشرة بجوار اللوغوس الأولي والأساسي والغير قابل للقسمة والذي لن يظهر فيه التناقض والحرب والجدل إلا لاحقا. كما يتعين أن نقر ضمن هذه الفرضية ما لم يقره فوكو، وهو أن "تاريخ الجدل المطمئن لسقراط" وما تفرع عنه، قد انهارا كلية وأبعدا خارج هذا اللوغوس الذي لم يكن له نقيض. لأنه إذا كان الجدل السقراطي مطمئنا بالمعنى الذي أراده فوكو، فإنه سيكون معرضا للطرد والإقصاء والموضعة وأيضا، وهذا أمر غريب و ستستمر مماثلته مع الذات والتحكم فيه كلحظة من لحظاتها وسيتم تغليفه كآخر العقل الذي ترسخ واطمأن باعتباره يقينا ما قبل ديكارتي وحكمة وحسا سليما واحتياطا معقولا. وهنا تبرز إمكانيتان:

- فإما أن تشارك اللحظة السقراطية ووريثتها هذا اللوغوس الإغريقي الذي ليس له نقيض، وبالتالي سيصبح الجدل السقراطي غير مطمئن [وسنوضح بعد قليل بأنه غير مطمئن فعلا، مثله مثل الكوجيطو الديكارتي]. وفي هذه الحالة، وانطلاقا من هذه الفرضية، فإن جاذبية ما قبل السقراطيين التي أقرها نيتشه وهايدجر وآخرون، تتضمن نوعا من الخداع؛ ويجب علينا استدعاء أسبابه التاريخية والفلسفية.

- وإما أن اللحظة السقراطية والانتصار الجدلي على "أولبريس" كالكليس، يسجلان إبعادا ونفيا للوغوس خارج ذاته ويعلنان عن جرح اتخاذ القرار والاختلاف؛ وبالتالي فإن بنية الإقصاء التي أراد فوكو وصفها في كتابه، لن تكون وليدة العقل الكلاسيكي، بل ستكون مستهلكة ومترسخة وقائمة داخل الفلسفة منذ قرون؛ وستعتبر أساسية بالنسبة لتاريخ الفلسفة والعقل برمتهما.

ولن تبرز كل العلامات التي جمعها فوكو تحت عنوان Stultifera navis إلا على سطح انفصال مترسخ. فحرية تحرك المجانين ليست حرية بالمعنى الحقيقي ولن تكون سوى ظاهرة سوسيو-اقتصادية بارزة على سطح عقل منشطر داخليا منذ فجر أصوله الإغريقية. وما هو مؤكد بالنسبة لي على أية حال، وكيفما كانت الفرضية التي نتوقف عندها بخصوص ما قد يكون مجرد مشكلة مغلوطة أو اختيار مغلوط، هو أن فوكو لن يكون باستطاعته إنقاذ كل من التأكيد المتعلق بالجدل المطمئن لسقراط وأطروحته التي تفرض وجود خصوصية مميزة للعصر الكلاسيكي، يطمئن فيها العقل بإقصاء آخره، أي بتشكيل نقيضه كموضوع وإبعاده بغرض اعتقاله فيما بعد.

فالرغبة في كتابة تاريخ القرار والتقسيم والاختلاف قد تؤدي إلى خطر تشكيل القسمة كحدث أو كبنية طارئة على وحدة حضور أصلي؛ وبالتالي تعزيز العمليات الأساسية للميتافيزيقا.

وفي الحقيقة، فلكي تكون إحدى هاتين الفرضيتين صحيحة ولكي نقوم باختيار إحداهما، يتعين علينا أن نفترض عموما أن بإمكان العقل التوفر على نقيضه وعلى آخره، بحيث يشكله ويكتشفه ويكون التعارض بينهما تماثليا. هذا هو عمق المشكلة؛ وأستسمحكم إذا ما كنت قد وضعت مسافة بيني وبينها..

وكيفما كانت الطريقة التي تؤول بها وضعية العقل الكلاسيكي، خصوصا بالمقارنة مع اللوغوس الإغريقي، وسواء عرف هذا الأخير الانفصال أم لم يعرفه، يبدو أن هناك مذهبا معنيا بمشروع فوكو، وهو مذهب التقليد اللوغوسي [دون غيره].

إن علاقة الإغريق بالأوبريس لم تكن بسيطة أبدا. وهنا أفتح قوسا وأطرح السؤال التالي : باسم أي معنى ثابت للجنون، يقرب فوكو بينه وبين "الأوبريس"؟ وتبرز على الفور مشكلة الترجمة وتحديدا الترجمة الفلسفية – وهي خطيرة – هذا على الرغم من أن فوكو لم يعتبر "الأوبريس" جنونا، كما أن إبراز الاختلاف بينهما يستدعي نقلا لسانيا فيه مجازفة. فعدم الاحتياط الدائم، من طرف المترجمين، يتطلب منا أن نكون حذرين جدا [وأستحضر بهذا الخصوص، ترجمة "الأوبريس" في محاورة فيلابوس (Philèbe 45e) بالجنون والهيجان.[5]

وإذا ما كان للجنون معنى ثابت، فما هي علاقته بهذه التعديلات التاريخية وبهذه الأحداث البعدية a posteriori المنظمة لتحليل فوكو؟ إن هذا الأخير يعتمد الأخبار والتحقيقات، رغم أن منهجيته ليست إمبريقية. فما يقوم به هو التأريخ، كما أن اللجوء إلى الحدث يعتبر ضروريا ومحددا، على الأقل من حيث المبدأ.

لكن، ألا يعتبر الجنون الذي لم يخضع أبدا لمعالجة موضوعاتية من طرف فوكو، خارج اللغة المألوفة والشعبية التي ظلت مترسخة رغم إعادة النظر فيها من طرف العلم والفلسفة؟ أو ليس هذا المفهوم مغلوطا ومفككا، بحيث أن فوكو الرافض لأدوات الطب النفسي ولأدوات الفلسفة التي لم تتوان عن اعتقال المجنون، سيضطر لاستخدام مفهوم مألوف وملتبس ومستعار من معرفة صعبة الاحتواء؟

---

5) Cf, aussi, par exemple, Banquet 217 e / 218b, Phèdre, 244 b-c/245 a, 249 / 265 a sq. Theetéte, 257e, sophiste, 228d, 229a, Timée, 86b, République, 382c, Lois, x, 888a

ولربما كان من الأفضل أن يستخدم فوكو الكلمة بين مزدوجتين وكأنها تنتمي إلى لغة الآخرين، لغة أولئك الذين استخدموها كأداة تاريخية في الفترة موضوع الدراسة. لكن كل شيء تم وكأن فوكو كان يعلم ما هو الجنون؛ وكأن هناك على الدوام وبشكل ضمني، فهم سابق، مؤكد وصارم لمفهوم الجنون ولتعريفه على الأقل، فهم ممكن ومكتسب. وفي الواقع، فإن بإمكاننا أن نبين بأن مفهوم الجنون، ضمن فحص فوكو، أو على الأقل ضمن الفكر التاريخي الذي يدرسه، يشمل كل ما يمكننا وضعه في خانة السلبية négativité وباستطاعتنا تخيل نوعية المشاكل التي يثيرها مثل هذا الاستعمال للمفهوم. ومن الممكن طرح أسئلة من نفس النوع بخصوص مفهوم الحقيقة المتواجدة بقوة بين طيات الكتاب]. وأغلق الآن هذين القوسين.

إذن، كيفما كانت علاقة الإغريق بالأوبريس وعلاقة سقراط باللوغوس الأصلي، فإنه من المؤكد أن العقل الكلاسيكي وقبله العقل القروسطي، كانا يقيمان علاقة بالعقل الإغريقي؛ وبأن مغامرة أو حادثة العقل الكلاسيكي قد تطورت وسط هذا الميراث الذي تم إدراكه فورا، بهذا القدر أو ذاك. وإذا ما كان الانفصال يرجع إلى سقراط، فإن وضعية المجنون في العالم السقراطي وما بعد السقراطي – على افتراض أن هناك من يسمى مجنونا – تستحق المساءلة في المقام الأول. فبغياب هذه المساءلة، وبما أن فوكو لا يشتغل بطريقة قبلية خالصة، فإن وصفه التاريخي يطرح المشاكل المبتذلة لكن الضرورية، المتعلقة بالتحقيب وبالتحديدات الجغرافية والسياسية والإثنولوجية الخ...

وبالمقابل، إذا كانت وحدة اللوغوس قد استمرت بدون نقيض وبدون إقصاء، إلى حدود "الأزمة" الكلاسيكية، فإنها ستظل ثانوية ومشتقة إن صح القول، وهي لن تعني العقل كلية. وفي هذه الحالة، فإن الخطاب السقراطي لن يكون مطمئنا بتاتا. وستتطور الأزمة الكلاسيكية

من داخل وانطلاقا من التقليد الأولي للوغوس الذي ليس له نقيض، لكنه يحمل في طياته ويتحدث عن كل تناقض محدد.

وعلى هذا الأساس، سيكون مذهب تقليد المعنى والعقل، أكثر ضرورة، بحيث يمكنه لوحده منح خطاب فوكو وكل خطاب حول الحرب القائمة بين العقل وفقدان الصواب، معناه وعقلانيته، لأن هذه الخطابات تريد أن تكون مسموعة.

2) قلت قبل قليل، إنه من المربك أن نتجاهل تاريخ اللوغوس ما قبل الكلاسيكي الذي يعتبر ما قبل تاريخي وذلك لسببين على الأقل. فأما السبب الثاني الذي سأثيره الآن بإيجاز قبل الحديث عن ديكارت- وبعد الإفاضة في السبب الأول – فيتمثل في كون فوكو ربط بعمق كلا من القسمة والانفصال بإمكانية التاريخ؛ لأن القسمة هي مصدر التاريخ نفسه. "وترتبط ضرورة الجنون على مدى تاريخ الغرب، بحركة القرار الذي يفصل اللغة الدالة، الناقلة والمنتهية في الزمن، عن ضجيجها وعمقها ورتابتها. وباختصار، فإن الجنون مرتبط بإمكانية التاريخ". وبالتالي، إذا كان القرار الذي تشكل العقل من خلاله، عبر إقصاء وموضعة الذاتية الحرة للجنون؛ إذا كان هذا القرار هو أصل التاريخ، بل هو التاريخية ذاتها وشرط المعنى واللغة وتقليد المعنى والعمل، وإذا كانت بنية الإقصاء هي بنية أساسية للتاريخية، فإن اللحظة "الكلاسيكية" لهذا الإقصاء، الموصوفة من طرف فوكو، لا تتميز بالإطلاقية ولا بالخاصية النموذجية والنمطية. وهذا مثال من بين أمثلة أخرى. وكيفما كان الحال، فلإظهار تميزها العميق الذي لا شك فيه كان من اللازم الإشارة لا إلى طبيعتها كبنية إقصائية، بل لماذا وكيف كانت هذه البنية الخاصة والمعدلة، متميزة عن كل البنيات الأخرى. وبالتالي، كان من اللازم طرح سؤال نموذجيتها: فهل يتعلق الأمر بمثال من بين أمثلة أخرى ممكنة، بمثال "جيد" وكاشف بامتياز؟ إنها مشاكل

ذات صعوبة لا متناهية، وهي مشاكل هائلة تستحوذ على كتاب فوكو، وتحضر على مستوى النوايا أكثر من حضورها على مستوى الأفعال.

ولدي الآن سؤال أخير وهو: إذا كانت هذه القسمة الكبرى تعبيرا عن إمكانية التاريخ وعن تاريخيته، فما المقصود ب "التأريخ لهذا التقسيم"؟ ما معنى التأريخ للتاريخية ولأصل التاريخ؟

فعبارة" usteron proteron " لن تكون هنا مجرد خطأ منطقي، خطأ عقل مبني داخل المنطق؛ كما أن عملية إدانته لا علاقة لها بفعل العقلنة. وإذا ما كانت هناك تاريخية للعقل عموما، فإن تاريخ العقل لن يكون أبدا هو تاريخ أصله الذي سبق أن استدعاه بل تاريخ أحد أشكاله المحددة.

وهذا المشروع الثاني، المتجه صوب الجذر المشترك للمعنى واللا معنى وصوب اللوغوس الأصلي الذي تتقاسمه اللغة والصمت، ليس أسوأ ما في الأمر بالنظر إلى ما يمكن تجميعه في خانة "أركيولوجيا الصمت". هذه الأركيولوجيا التي طمحت وتخلت في نفس الآن عن قول الجنون ذاته؛ مع العلم بأن هذه العبارة متناقضة في حد ذاتها. فقول الجنون دون إبعاده داخل الموضوعية، هو تركه يتحدث بنفسه عن نفسه. والحال، أن الجنون هو من حيث ماهيته، ما لا يقال، إنه "غياب العمل" كما يقول فوكو بعمق. إنه أيضا ليس أسوأ ما في الأمر، فهو يتخذ مسارا مختلفا وأكثر طموحا، يؤدي إلى مدح العقل [والمدح من حيث ماهيته، لا يكون إلا للعقل]. لكنه عقل أعمق من ذلك الذي يتعارض وينبني داخل صراع محدد تاريخيا. ومرة أخرى يطل علينا هيجل.

إنه ليس أسوأ ما في الأمر، لأنه بمثابة طموح أكبر، رغم أن فوكو كتب ما يلي: "في غياب هذا الصفاء البدائي للجنون ذاته، الذي لا يمكن بلوغه، يتعين على الدراسة البنيوية أن تصعد نحو القرار الذي

يربط ويفصل بين العقل والجنون في نفس الوقت؛ ويجب عليها أن تكتشف التبادل الدائم والجذر المشترك المبهم والمواجهة الأصلية التي تمنح المعنى للوحدة، كما تمنحه للتعارض بين المعنى واللامعقول". [وأنا أشدد على هذا القول]. وقبل وصف اللحظة التي قام فيها العقل في العصر الكلاسيكي بإخضاع الجنون إلى الصمت ضمن ما سماه ب"الانقلاب الغريب" أظهر فوكو كيف أن إقصاء وحجز الجنون سيجدان نوعا من المسكن البنيوي المهيأ من طرف تاريخ إقصاء آخر، ألا وهو الجذام. ولا يمكنني للأسف أن أتوقف عند الصفحات الرائعة للفصل المعنون : Stultifera navis، فهو يثير أمامنا العديد من الأسئلة. وأصل الآن إلى "الانقلاب" وإلى الحجز الكبير الذي سيشكل من خلال إنشاء ملاجئ حجز المجانين أواسط القرن السابع عشر، الحدث والمرحلة الأولى لعملية كلاسيكية سيصفها فوكو على مدى الكتاب؛ هذا دون أن نعلم ما إذا كان حدث إنشاء ملجأ للحجز هو علامة من بين علامات أخرى، أو علامة أساسية أو سببا.

ويمكن أن يبدو هذا النوع من الأسئلة خارجا عن المنهجية التي تريد أن تكون بنيوية والتي تعتبر بأن كل شيء متماسك ودائري، داخل الكلية البنيوية، بحيث أن المشاكل الكلاسيكية للسببية، تعتبر نتاجا للا تفاهم أصلي. وقد يكون هذا الأمر مقنعا، لكنني أتساءل بخصوص التاريخ [وفوكو يريد كتابة تاريخ محدد]، عما إذا كانت البنيوية الصارمة ممكنة، وعما إذا كان بإمكانها، ولو من أجل النظام وداخل نظام وصفها، تفادي كل سؤال متعلق بالأسباب étiologique وبمركز جاذبية البنية. فالتفادي المشروع لأسلوب سببي ليس معناه الحق في تفادي كل مطلب سببي.

إن المقطع المخصص لديكارت سيفتتح بالضبط الفصل حول الحجز الكبير. فهو إذن يفتتح الكتاب ذاته، لذلك يبدو موقعه في بداية

الفصل غريبا نوعا ما. أكثر من ذلك، فإن السؤال الذي أثرته من قبل، يبدو لي ضروريا هنا. فنحن لا ندري، ما إذا كان هذا المقطع حول التأمل الأول لديكارت [ضمن مؤلف "التأملات"] والذي يؤوله فوكو كحجز فلسفي للجنون، يسعى إلى الإعلان عن المأساة التاريخية والسياسية والاجتماعية، أي المأساة الكلية التي ستقع. فهل يعتبر هذا "الانقلاب" الموصوف داخل بعد المعرفة النظرية والميتافيزيقا، علامة أم سببا أم لغة؟ وما الذي يتعين افتراضه أو توضيحه كي يلغي هذا السؤال أو الانفصال داخل معناه؟ وإذا ما اعتبرنا بأن هذا الانقلاب يتوفر على تضامن بنيوي مع كلية المأساة، فما هو الوضع الذي يحتله هذا التضامن؟ وأخيرا، لماذا هذا الاختيار الوحيد للنموذج الديكارتي ضمن المجال المخصص للفلسفة داخل هذه البنية التاريخية الكلية؟ لماذا هذا النموذج الديكارتي، علما بأن فلاسفة آخرين اهتموا بالجنون في نفس الفترة، أو أنهم تجاهلوه بطرق مختلفة [وهذا أمر له دلالته]؟

لم يجب فوكو مباشرة على أي سؤال من هاته الأسئلة الضرورية والمنهجية والمثارة بشكل موجز. وقد حل هذا المشكل في جملة واحدة أوردها بمقدمة الكتاب وهي: "أن التأريخ للجنون يعني القيام بدراسة بنائية للمجموع التاريخي – من مفاهيم ومؤسسات وتدابير قانونية وبوليسية ومفاهيم علمية – الذي يعتقل جنونا لن يرجع إلى حالته المتوحشة أبدا".

كيف تنتظم هذه العناصر داخل "المجموع التاريخي"؟ وما هو "المفهوم"؟ وهل تحظى المفاهيم الفلسفية بالامتياز؟ وما علاقتها بالمفاهيم العلمية؟ تلك جميعها أسئلة محيطة بهذا المشروع.

ولست أدري إلى أي حد سيكون فوكو متفقا على القول إن الشرط المسبق لكل إجابة على هذه الأسئلة، يمر أولا عبر التحليل الداخلي والمستقل للمضمون الفلسفي لخطاب الفيلسوف.

بهذا المعنى الصريح الذي لا يقرأ ضمن الخاصية المباشرة للقاء، وبهذا القصد الفلسفي، سنهتم الآن بالمسألة، لكن من وراء ظهر فوكو.

وأريد أن أستهل معالجتي بهذه العبارة لهردر :(يتعين أن يظهر الجنون هناك، حيث تنتصر المعرفة).

سيقوم ديكارت بعملية الانقلاب، في التأمل الأول ضمن "تأملاته" وذلك بالطرد المستعجل لإمكانية الجنون، خارج الفكر ذاته.

سأقرأ أولا الفقرة الحاسمة لديكارت والتي استشهد بها فوكو، ثم سأتتبع القراءة التي قام بها هذا الأخير لنص ديكارت، قبل أن أقيم حوارا بينهما. لقد شرع ديكارت في التخلي عن كل الآراء التي كان يحملها والبداية من جديد، انطلاقا من الأسس a primis fundamentis. ولتحقيق ذلك، كان يكفي هدم الأسس القديمة، دونما حاجة إلى الشك في آرائه، الواحد تلو الآخر، لأن هدم الأسس يؤدي إلى هدم البناء برمته. وأول أساس هش للمعرفة، ظاهر بشكل طبيعي، هو الحساسية. فالحواس تخدعني أحيانا، لذلك يمكنها أن تخدعني دوما. وعليه، فإني سأخضع كل معرفة ذات أصل حسي للشك. وسيكتب ديكارت ما يلي :"كل ما تلقيته إلى حد الآن، باعتباره حقيقة مضمونة، تعلمته من الحواس أو عن طريقها. والحال، أنني أحسست أحيانا بأن هذه الحواس خادعة، ومن باب الاحتياط ألا نثق تمام الثقة بأولئك الذين خدعونا من قبل". بعد ذلك، سينتقل ديكارت إلى السطر الموالي.

"لكن Sed forte[وأشدد هنا على كلمة forte التي لم يترجمها الدوق دولينس Duc de Luynes، وهو الحذف الذي لم ير ديكارت ضرورة لتصحيحه، عندما راجع الترجمة. وكما قال بايي Baillet، فإنه من الأفضل الجمع بين اللاتينية والفرنسية، عند قراءتنا لمؤلف "التأملات". ولن تستعيد لفظة sed forte قيمتها إلا في الطبعة

الفرنسية الثانية لكلير سيليي Clerselier، وقد ترجمت بعبارة "لكن ربما ولو أن". وستبدو أهمية هذه المسألة المشار إليها، فيما بعد].

أما الآن، فأتابع قراءتي : "لكن ربما، ولو أن الحواس تخدعنا أحيانا بخصوص الأشياء المحسوسة بعض الشيء والبعيدة بشكل كبير [وأنا أشدد على هذه الكلمات]؛ صادفنا الكثير غيرها مما لا يمكن الشك فيه عن طريق العقل، وإن كنا نتعرف على هذه الأشياء بوسائلها ذاتها". ستكون – أو ربما ستكون – هناك معارف ذات مصدر حسي لا يمكن الشك فيها عن طريق العقل. ويتابع ديكارت، معززا قوله بالأمثلة : " مثلا، أن أكون هنا قرب موقد النار، مرتديا مبذلي وبين يدي هذه الورقة وأشياء أخرى من هذا القبيل. فكيف يمكنني إنكار كون هاتين اليدين وهذا الجسد في ملكي؟ اللهم إذا ما كنت مثل المجانين الذين يؤدي بهم دماغهم المضطرب والمختنق بفعل البخار الأسود المنبثق من الصفراء، إلى الإقرار بأنهم ملوك، وهم فقراء جدا، وبأنهم مكسوون بالذهب والأرجوان، وهم عارون؛ أو يتخيلون أنفسهم كأباريق وكأجسام من زجاج".

وإليكم العبارة الأكثر دلالة بالنسبة لفوكو :"ومهما يكن، فهم مجانين Sed amentes sunt isti ولن أكون أقل غرابة منهم (demens) إذا ما سرت على منوالهم".

أقطع استشهادي عند نهاية هذه الفقرة، بل عند الكلمة الأولى بالفقرة الموالية التي تدرج الأسطر السابقة ضمن حركة بلاغية وبيداغوجية، ذات تمفصلات متماسكة جدا. وهذه الكلمة الأولى هي "Pracelare Sane" التي ترجمت ب "مع ذلك". وسيتخيل ديكارت عند بداية هذه الفقرة بأن بإمكانه أن يحلم دائما وبأن العالم يمكنه أن يكون شبيها بالأحلام، معمما ذلك بالصورة المبالغ فيها لفرضية النوم والحلم. [لنفترض الآن أننا نائمون]. وسيستعمل هذه الصورة وهذه

الفرضية لتطوير الشك المؤسس على أسباب طبيعية (لأن هناك أيضا لحظة مبالغ فيها لهذا الشك)، بحيث لن ينجو من تأثيرها، سوى الحقائق ذات مصدر غير حسي وخاصة الرياضيات التي تعتبر حقيقية "فإما أن أظل يقظا وإما أن أنام"؛ والتي قد تتعرض للهجوم المصطنع والميتافيزيقي للشيطان الماكر. فما هي قراءة فوكو لهذا النص؟

بالنسبة إليه، فإن ديكارت الذي التقى بالجنون بجوار [وصيغة بجوار هي من وضع فوكو] الحلم وكل أشكال الخطأ الحسي، لم يعالج هذه الأمور بنفس الطريقة.

"ففي اقتصاد الشك، يوجد لا توازن أساسي بين الجنون من جهة وبين الخطأ من جهة أخرى"؟ [أسجل هنا، بأن فوكو سيدين في موقع آخر، الاختزال الكلاسيكي للجنون في الخطأ]. وسيتابع قائلا : "إن ديكارت لم يتجنب خطر الجنون مثلما يلتف على إمكانية الحلم والخطأ".

هكذا، سيضع الخطوتين التاليتين بشكل متواز :

1) هناك الخطوة التي سيبين ديكارت من خلالها كيف أن الحواس لا يمكنها أن تخدعنا إلا في الأشياء "المحسوسة بعض الشيء" و"البعيدة بشكل كبير". وسيكون ذلك هو حد الخطأ ذي المصدر الحسي. وفي المقطع الذي قرأته قبل قليل، كتب ديكارت ما يلي : "ولو أن الحواس تخدعنا أحيانا بخصوص الأشياء المحسوسة بعض الشيء والبعيدة بشكل كبير؛ فإننا صادفنا الكثير غيرها، مما لا يمكن الشك فيه عن طريق العقل".

اللهم إذا كان المرء مجنونا ! ويبدو أن ديكارت يبعد هذه الفرضية عن المبدأ المشار إليه في نفس المقطع.

2) هناك الخطوة التي يبين ديكارت من خلالها كيف أن المخيال والحكم غير قادرين على خلق العناصر البسيطة والكونية، المدرجة ضمن

تكوينها، مثل "الطبيعة الجسدية وامتدادها والكم والعدد" وبالضبط، كل ما ليس محسوسا ويشكل موضوع الرياضيات والهندسة المحصنتين من الشك الطبيعي. ونحن نميل إلى الاعتقاد مع فوكو، بأن ديكارت لا يتفادى خطر الجنون مثلما يلتف على إمكانية الحلم أو الخطأ. فلا السبات المليء بالصور ولا الوعي الصافي بكون الحواس تخدعنا، يمكنهما أن يحملا الشك إلى كونيته القصوى. ولنفرض أن أعيننا تخيب آمالنا[لنفترض الآن أننا نائمون]، فإن الحقيقة لن تنساب كلية في الليل البهيم. وبالنسبة للجنون، فإن الأمر يتم بشكل "مغاير". وسيضيف بعد ذلك قائلا : "هناك ضمن اقتصاد الشك، لا توازن بين الجنون من جهة والخطأ من جهة أخرى. فوضعيتهما مختلفة بالنسبة للحقيقة ولمن يبحث عنها؛ ذلك أن الأحلام والأوهام قابلتان للتجاوز ضمن بنية الحقيقة لكن الجنون يقصى من طرف الذات التي تشك".

وبالفعل، يبدو أن ديكارت لا يحفر تجربة الجنون لكي يجد نواة مختزلة فيه بالرغم من أنها كامنة بداخله. فهو لا يهتم بالجنون ولا يستقبل فرضيته ولا يعتبره، بل يقصيه بمرسوم.[سأكون غريبا إذا ما اعتقدت بأن جسدي من زجاج والحال أن هذا الأمر غير وارد لأنني أفكر]. وقد كتب فوكو، مستبقا بذلك لحظة الكوجيطو الذي تعين عليه انتظار مراحل عديدة ذات نتائج هامة، حيث قال : "إن استحالة أن يكون المرء مجنونا تعتبر أمرا أساسيا، ليس بالنسبة لموضوع الفكر بل بالنسبة للذات المفكرة". فالجنون سيتم طرده ورفضه وإدانته في استحالته ذاتها ومن داخل الفكر نفسه.

وحسب علمي، فإن فوكو هو أول من قام داخل هذا التأمل، بالفصل بين الهذيان وجنون الحساسية والأحلام. فقد فصل بينهما على المستوى الفلسفي وعلى مستوى وظيفتهما المنهجية، وهنا تبرز أصالة قراءته. لكن، إذا كان المترجمون الكلاسيكيون لم يعيروا اهتماما لهذا الانفصال، فهل يرجع ذلك إلى لامبالاة من طرفهم؟

قبل الإجابة على هذا السؤال أو بالأحرى قبل الاستمرار في طرحه، سنلاحظ مع فوكو كيف أن مرسوم الإقصاء الذي يمهد للمرسوم السياسي بشأن الحجز الكبير أو يستجيب له أو يرافقه، بمعنى أنه متضامن معه، لا يمكن أن يصدر مثلا عن مونتيني *Montaigne* الذي كان مهووسا بإمكانية أن يكون أو أن يصبح مجنونا، ضمن عملية التفكير برمتها. لذلك، يقول فوكو، فإن المرسوم الديكارتي هو علامة على "قيام العقل". وبما أن قيام العقل لا "يستنفذ" داخل "تقدم العقلانية"، فإن فوكو سيترك ديكارت ليهتم بالبنية التاريخية [السياسية والاجتماعية] التي يشكل الموقف الديكارتي علامة من علاماتها، لأن هناك، يقول فوكو : "أكثر من علامة تفضح الحدث الكلاسيكي". لقد حاولنا قراءة فوكو، فلنحاول الآن قراءة ديكارت بسذاجة وقبل تكرار سؤال العلاقة بين "العلامة" و"البنية" وكما أعلنا من قبل، نتساءل : ما هي دلالة العلامة نفسها؟ [ما دامت العلامة قد اكتسبت هنا، استقلالية الخطاب الفلسفي، وتشكلت كعلاقة بين الدال والمدلول].

وأنا أقرأ ديكارت من جديد لاحظت أمرين :

1) في المقطع الذي أحلنا عليه والذي يتطابق مع مرحلة الشك المؤسس على أسباب طبيعية، لا يلتف ديكارت على إمكانية الخطأ الحسي والحلم ولا "يتجاوزهما" داخل "بنية الحقيقة"، لسبب بسيط على ما يبدو، وهو أنه لم يتجاوزهما ولم يلتف حولهما في أية لحظة من اللحظات ولم يستبعد في أي وقت إمكانية الخطأ بالنسبة لكل معرفة تستمد مصدرها من الحواس ومن تركيب المخيال. ويجب أن نفهم هنا، بأن فرضية الحلم هي بمثابة تحذير أو إذا أردتم، بمثابة مبالغة إطنابية للفرضية، حيث يمكن للحواس أن تخدعني أحيانا. ففي الحلم، تعتبر كل صوري المحسوسة وهمية. وينتج عن ذلك، أن تصديق الحلم الذي

لا يقاوم سيكون بالأحرى تصديقا للوهم الإدراكي من طبيعة حسية. ويكفي فحص حالة الشك الطبيعي والخطأ الحسي عموما. فما هي طبيعة اليقين والحقيقة المنفلتين من الإدراك وبالتالي من الخطأ الحسي أو من تأليفات الخيال والحلم؟

إن الأمر يتعلق بيقينيات وحقائق ذات مصدر غير حسي وغير خيالي، باعتبارها أشياء بسيطة ومعقولة. وبالفعل، عندما أكون نائما، فإن كل ما أدركه في الحلم، يقول ديكارت، هو عبارة عن "وهم خاطئ" خصوصا ما يتعلق بوجود يدي وجسدي أو عندما أفتح عيني وأحرك رأسي الخ.. وبصيغة أخرى، إن ما تم إقصاؤه من قبل كأطوار غريبة، حسب فوكو، سيقبل هنا كإمكانية في الحلم؛ وسنرى السبب بعد قليل. لكن ديكارت سيضيف قائلا: "لنفترض أن كل تمثلاتي الحلمية وهمية". وحتى في هذه الحالة، فإن الأشياء المؤكدة بشكل طبيعي، مثل جسدي ويدي الخ.. لابد وأن تصدر عنها تمثلات، مهما بلغت خاصيتها الوهمية ومهما بلغ خطؤها في تمثل الشيء.

والحال، أن كل شيء ضمن هذه التمثلات والصور والأفكار بالمعنى الديكارتي، يمكن أن يكون خاطئا وخياليا، كما هو الشأن بالنسبة لعروض الرسامين الذين يقول عنهم ديكارت صراحة، إن مخيالهم "من الغرابة" بحيث يبدعون شيئا جديدا لم تر أعيننا مثيلا له من قبل. لكن، يوجد في الرسم عنصر واحد على الأقل، لا ينحل داخل الوهم، عنصر لا يمكن أن يتجاهله الرسامون، ألا وهو اللون. وهذه مجرد مماثلة، لأن ديكارت لا يتساءل عن الوجود الضروري للون عموما، فهو شيء محسوس من بين أشياء أخرى محسوسة. لكن، مثلما يظل باللوحة التي تم إبداعها وتخيلها شيء من المسافة غير المختزلة وشيء من الواقع – وهو اللون – كذلك يوجد في الحلم جانب من البساطة غير المفتعلة وغير القابلة للتحلل والتي يفترضها إبداع الخيال. غير أن

هذا الجانب ليس محسوسا ولا خياليا، فهو معقول؛ لذلك فإن نموذج الرسام واللون يظل تمثيليا.

إن فوكو لن يعير هذه النقطة كبير اهتمام؛ وأريد من جهتي، أن أقرأ عليكم مقطع ديكارت بهذا الخصوص "وفي الحقيقة، فإن الرسامين ورغم تفننهم في تمثيل حوريات البحر والكائنات ذات الأشكال الغريبة والعجيبة [أجسام بشرية بقرون وقوائم التيس]، فإنه في غير مستطاعهم أن يضيفوا إليها أشكالا وخصائص جديدة؛ بل يعملون فقط على خلط وتركيب أعضاء مختلف الحيوانات. وحتى لو كان خيالهم غريبا إلى الحد الذي يبتكر فيه شيئا جديدا، لم تر أعيننا شبيها له من قبل، فإن عملهم سيقدم لنا شيئا خادعا وخاطئا تماما، هذا على الرغم من كون الألوان التي يتألف منها حقيقية. ولنفس الأسباب، فإن الأشياء العامة مثل العيون والرأس والأيادي وما شابهها، يمكن أن تكون متخيلة. ويجب علينا الاعتراف مع ذلك بأن هناك أشياء أكثر بساطة وكونية وبأنها موجودة حقيقة، بحيث أن صورها الكامنة بفكرنا والتي تشكلت مثل الألوان الحقيقية تماما، يمكن أن تكون حقيقية وواقعية، كما يمكن أن تكون خادعة وغريبة. ومن ضمن هذه الأشياء، هناك الطبيعة الجسدية عموما وامتدادها ونوعها وحجمها وعددها وأيضا المكان الذي تتواجد فيه والزمن الذي يقيس ديمومتها وأشياء أخرى من هذا القبيل. ولهذا السبب ربما، فإن استنتاجنا لن يكون سيئا إذا ما نحن قلنا، إن الفيزياء وعلم الفلك والطب وكل العلوم المتعلقة بالأشياء المركبة، مشكوك فيها وغير يقينية. وبالمقابل، فإن علم الحساب والهندسة وباقي العلوم من نفس الشكل والتي لا تعالج سوى الأشياء البسيطة والعامة – دون أن نجتهد في البحث عن مدى تواجدها بالطبيعة أم لا – تتضمن جانبا يقينيا لا ريب فيه؛ لأنه إما أن أكون مستيقظا أو نائما؛ واثنان زائد ثلاثة يساويان دوما العدد خمسة، كما أن المربع لن يكون له أكثر من أربعة

أضلاع . ويبدو أن مثل هذه الحقائق الباهرة، لا يمكن أن تكون عرضة للخطأ أو للشك".

والملاحظ، أن الفقرة الموالية، تبدأ، هي الأخرى بصيغة" مع ذلك Verumtamen"، التي ستتوقف عندها بعد قليل.

هكذا، فإن يقين هذه البساطة أو التعميم المعقول – وهو اليقين الذي سيخضع فيما بعد للشك الميتافيزيقي المصطنع المبالغ فيه، مع حكاية الشيطان الماكر المتخيلة – لن يتم الحصول عليه بواسطة اختزال مستمر، يكشف مقاومة نواة اليقين الحسي والمتخيل. فهناك عملية انتقال إلى نظام آخر وإلى انقطاع آخر أيضا. وتتميز النواة بكونها معقولة بشكل خالص كما أن اليقين الطبيعي والمؤقت والذي تم بلوغه بهذا الشكل، يفترض قطيعة جذرية مع الحواس. وعند هذه النقطة من التحليل، لا تنجو أية دلالة محسوسة أو متخيلة، ولن تكون هناك أية مقاومة للشك من طرف المحسوس. وبذلك تقصى كل دلالة وكل "فكرة" ذات مصدر حسي، من مجال الحقيقة، مثلها مثل الجنون. و لا غرابة في ذلك، فالجنون هو مجرد حالة خاصة للوهم المحسوس الذي شغل ديكارت، لكنه ليس أخطرها على أية حال.

وعليه يمكن أن نلاحظ مرة أخرى ما يلي :

2) يبدو أن فرضية غرابة الأطوار – بالنسبة للنظام الديكارتي – لا تحظى بأية معالجة متميزة ولا تخضع لأي إقصاء خاص. فلنعد قراءة الفقرة التي استشهد بها فوكو والتي تم فيها الحديث عن هذه الغرابة، ولنموضعها من جديد. لقد لاحظ ديكارت بأن الحواس تخدعنا أحيانا،"ومن الحكمة ألا نثق أبدا وكلية في أولئك الذين خدعونا في بعض الأحيان". وسينتقل ديكارت، إلى السطر، ليبدأ جملته بصيغة Sed forte التي نبهت إليها قبل قليل. والحال، أن الفقرة الموالية برمتها، لا تعبر عن الفكرة النهائية والثابتة لديكارت بل عن اعتراض

ودهشة غير الفيلسوف، والذي سيحتج قائلا : "قد أقبل شككم إزاء بعض الإدراكات الحسية المتعلقة بالأشياء المحسوسة بعض الشيء" و"البعيدة بشكل كبير"، لكن ماذا عن الأشياء الأخرى؟ مثلا أن تكون جالسا هنا، قرب موقد النار، متحدثا وممسكا بهذه الورقة بين يديك، إضافة إلى أشياء أخرى من هذا القبيل !

ويبدو أن ديكارت قد تحمل، اندهاش هذا القارئ أو المحاور الساذج وتظاهر بقبول هذا الاعتراض حينما كتب : "كيف يمكنني أن أنكر بأن هاتين اليدين وهذا الجسد هما في ملكي؟ اللهم إذا ما كنت شبيها بهؤلاء المجانين الذين . . .الخ"

"ولن يكون سلوكي أقل غرابة إذا ما سرت على منوالهم". يتضح لنا هنا، المعنى البيداغوجي والبلاغي لصيغة Sed forte المتحكمة في الفقرة برمتها. إنها "لكن ربما"، المقترنة بالاعتراض المخادع. لقد قال ديكارت إن كل المعارف ذات مصدر حسي يمكن أن تخدعه. وسيتظاهر بتلقي الاعتراض المندهش لغير الفيلسوف المتخيل الذي أخافته مثل هذه الجرأة وخاطبه قائلا : لا، ليست كل المعارف الحسية معنية هنا، وإلا ستكون مجنونا؛ وسيكون من غير المعقول إتباع المجانين واقتراح خطابهم علينا.

هكذا سيقر ديكارت بهذا الاعتراض. فما دمت هنا وما دمت أكتب وما دمتم تسمعونني، فإنني لست مجنونا ولا أنتم أيضا، لأننا نوجد بين أناس عقلاء. وبالتالي، فإن مثال الجنون لا يكشف عن هشاشة فكرة المحسوس. فليكن ذلك ! وسيتبنى ديكارت وجهة النظر الطبيعية هاته، أو بالأحرى سيتظاهر بالارتياح داخل هذا المكان الطبيعي، قبل أن يغادره جذريا ونهائيا وقبل أن يقلق مخاطبه قائلا : ليكن ذلك ! فأنت تعتقد بأنني سأعتبر مجنونا إذا ما شككت في كوني جالسا قرب موقد النار الخ. . وأنني سأكون غريب الأطوار إذا ما سرت على منوال هؤلاء

المجانين. لذلك، سأقترح عليك فرضية، ستبدو لك طبيعية أكثر؛ ولن تشعر إزاءها بالغربة، لأن الأمر يتعلق بتجربة أكثر ألفة وكونية من تجربة الجنون، ألا وهي تجربة النوم والحلم.

وسيقوم ديكارت بمعالجة هذه الفرضية التي ستهدم كل الأسس الذهنية لليقين. ولن تتهرب فرضيته من إمكانية السقوط في غرابة –ابستيمولوجية – أكثر خطورة من غرابة الجنون. وعلى عكس ما يعتقد، فإن هذه الإحالة على الحلم لا تتجاوز إمكانية الجنون التي كان ديكارت سيستبعدها أو سيقصيها. فهي تشكل في النظام المنهجي الذي نتبناه، المغالاة الإطنابية لفرضية الجنون؛ لأن هذا الأخير لا يؤثر، بطريقة احتمالية وجزئية، إلا في بعض مناطق الإدراك الحسي. وبالنسبة لديكارت، فإن الأمر لا يتعلق هنا بتحديد مفهوم الجنون، بل باستخدام المفهوم المألوف للغرابة، من أجل غايات قانونية ومنهجية، بغرض طرح أسئلة الحق المتعلق فقط بحقيقة الأفكار.[6]

وما يتعين علينا إقراره، هو أن النائم أو الحالم، من وجهة النظر هاته، أكثر حمقا من المجنون. أو على الأقل، إن الحالم أبعد عن الإدراك الحقيقي من المجنون، بخصوص مشكلة المعرفة التي تهم ديكارت هنا. وفضلا عن ذلك، فإن الكلية المطلقة للأفكار ذات مصدر حسي، تصبح في حالة النوم وليس في حالة الغرابة، عرضة للشبهات وتحرم من "قيمتها الموضوعية" حسب تعبير غيرو Guéroult.

---

6)"الجنون، تيمة أو دليل". إن الشيء المثير هو أن ديكارت لم يتحدث أبدا في العمق، عن الجنون ذاته، ضمن هذا النص، لأنه لا يندرج في تيمته.

فهو يعالجه كدليل على سؤال الحق والقيمة الابستمولوجية. ولربما كان ذلك علامة على إقصاء جوهري. والحال، أن هذا الصمت بخصوص الجنون ذاته، يعني في نفس الوقت، نقيض الإقصاء، ما دام الأمر لا يتعلق بالجنون في هذا النص، كما أن إقصاءه غير وارد، لأن ديكارت لم يتحدث عن الجنون ذاته في مؤلف " التأملات".

ولهذا، فإن فرضية الغرابة لم تكن مثالا جيدا ودالا؛ ولم تكن وسيلة جيدة للشك؛ وذلك لسببين على الأقل :

أ) فهي لا تغطي حقل الإدراك الحسي كلية، لأن المجنون لا يخطئ بما فيه الكفاية وليس مجنونا بما يكفي.

ب) يبدو هذا المثال عديم الفعالية وسيئا من المنظور البيداغوجي، لأنه يواجه مقاومة غير الفيلسوف الذي لا يتوفر على جرأة مسايرة الفيلسوف حينما يقر بأنه من الممكن أن يكون مجنونا في اللحظة التي يتكلم فيها.

والآن، سنعطي الكلمة لفوكو من جديد. فأمام وضعية النص الديكارتي الذي بينت أساسه ومبدأه، من الممكن أن يقوم فوكو – وأنا لا أعمل هنا إلا على تمديد منطق كتابه، دون الارتكاز على أي نص للاستشهاد – بتذكيرنا بحقيقتين تبرران تأويله وذلك عبر قراءة ثانية لا تختلف إلا ظاهريا عن القراءة المقترحة من طرفي.

1) ما يظهر من خلال هذه القراءة الثانية، هو أن الجنون بالنسبة لديكارت، يتم التفكير فيه كحالة من بين حالات أخرى، ناجمة عن الخطأ الحسي، لكنه لا يعتبره من أخطر الحالات. [وهنا سيتموضع فوكو داخل منظور التحديد الواقعي وليس ضمن استعمال ديكارت القانوني لمفهوم الجنون].

فليس الجنون سوى خطأ الحواس والجسد، وهو أخطر قليلا من الخطأ المتربص بكل إنسان يقظ وسوي؛ ولكنه أقل خطورة، على المستوى الابستمولوجي، من الخطأ الذي نرتكبه دائما في الحلم. ولربما تساءل فوكو : ألا يوجد ضمن اختزال الجنون في حالة الخطأ الحسي، إقصاء وحجز للجنون وخصوصا حماية للكوجيطو وكل ما ينتمي إلى الذهن والعقل؟ وعلى اعتبار أن الجنون شذوذ للحواس – أو الخيال – فإنه يظل جزءا لا يتجزأ من الجسد. فالتمييز الواقعي بين الماهيات، يقذف

بالجنون في الظلمات الخارجة عن الكوجيطو. وإذا ما استعرنا عبارة مقترحة من طرف فوكو، في مكان آخر، فسنقول إنه محتجز داخل الخارج وخارج الداخل، فهو آخر الكوجيطو. وأنا لا يمكنني أن أكون مجنونا ما دمت أفكر وما دمت أتوفر على أفكار واضحة وجلية.

2) بإمكان فوكو تذكيرنا بالأمر التالي، مع الاحتفاظ بفرضيتنا: فقد عمل ديكارت على شل حركة الجنون من الأصل، بإدراجه لهذا الأخير ضمن إشكالية المعرفة وجعله ليس فقط شيئا جسديا، بل خطأ جسديا، وذلك عبر اهتمامه بالجنون كتحويل للفكرة وللتمثل وللحكم. وسيكون مجبرا على اعتباره، مثل كل خطأ، ليس فقط كتصور ابستيمولوجي، بل كانحطاط أخلاقي مرتبط بتهور الإرادة الذي يمكنه لوحده أن يجعل الخاصية النهائية للإدراك عرضة للخطأ. ومن هنا، سيتم بسهولة النظر إلى الجنون كذنب؛ وهو ما سيوضحه فوكو بشكل جيد في فصول أخرى من الكتاب.

وكان من الممكن أن نتفق مع فوكو لو بقي، أثناء تذكيرنا بهاتين الحقيقتين، عند المرحلة الساذجة والطبيعية والما قبل ميتافيزيقية للمسار الديكارتي؛ وهي المرحلة الموسومة بالشك الطبيعي كما ورد في الفقرة التي استشهد بها. غير أن هاتين الحقيقتين ستصبحان بدورهما هشتين على ما يبدو، ما أن نلامس المرحلة الفلسفية والميتافيزيقية والنقدية للشك.[7]

---

7) لتأكيد هذه الهشاشة وملامسة هذه المشكلة الكبرى، يتعين علينا أن نوضح بأن عبارات مثل " أخطاء الحواس والجسد" أو " خطأ الجسد"، لا معنى لها بالنسبة لديكارت. فليس هناك خطأ للجسد خصوصا أثناء المرض. فاليرقان أو الكآبة ليسا سوى فرصة لخطأ متولد عن قبول أو تأكيد الإرادة في الحكم، وذلك عندما " نحكم بأن كل شيء أصفر" أو عندما " نعتبر أشباح مخيلتنا المريضة كوقائع " (القاعدة الثانية عشر X II) ويلح ديكارت على هذه المسألة كثيرا، فالتجربة الحسية أو الخيالية الأكثر شذوذا والتي تم اعتبارها في حد ذاتها وفي درجتها ولحظتها الخاصة،" لا تخدعنا ولا تخدع الفهم أبدا" إذا كان يقتصر على النظر إلى الحدس الخالص كما يعرض أمامه، إما بذاته أو داخل الخيال، وإذا لم يقم فضلا عن ذلك، بالإقرار بأن الخيال يمثل موضوعات الحواس بأمانة، وبأن هذه الحواس تتخذ الصورة الحقيقية للأشياء، وبأن الواقع الخارجي أخيرا هو دوما ما يظهر".

الملاحظة الأولى، هي أن ديكارت سيستعمل ضمن بلاغة أول تأمل صيغة "مع ذلك" عند بداية الفقرة الموالية بعد أن استعملها من قبل معلنا عن المبالغة hyperbole "الطبيعية للحلم" [بقوله "لكن هؤلاء مجانين ولن أكون أقل غرابة الخ..]

وكان ذلك بمثابة رجع الصدى للاستعمال الأول الذي مثل لحظة المبالغة داخل الشك الطبيعي. هكذا سنصل إلى لحظة المبالغة المطلقة التي ستخرجنا من الشك الطبيعي، مؤدية إلى فرضية الشيطان الماكر. فقد أقر ديكارت بأن علم الحساب والهندسة والمفاهيم الأولية، تفلت من الشك الأول، قائلا : "ومع ذلك، خطر بذهني منذ مدة طويلة، رأي مفاده أن هناك إلها قادرا على كل شيء..."

والحال، أن اللجوء إلى فرضية هذا الأخير ستستدعى وستجعل إمكانية الجنون الكلي حاضرة كاضطراب كلي لا يمكن ضبطه لأنه مسلط علي –افتراضا– ولست مسؤولا عنه؛ إنه اضطراب كلي، أي جنون لا يتجلى فقط في فوضى الجسد والشيء والجسد / الشيء الموجود خارج حدود الشيء المفكر res-cogitans وخارج مدينة الذاتية المفكرة المطمئنة الخاضعة للرقابة، بل هو جنون يجلب معه الشغب داخل الفكر الخالص وموضوعاته العقلية الخالصة وداخل مجال الأفكار الواضحة والجلية ومجال الحقائق الرياضية المنفلتة من الشك الطبيعي. وفي هذه المرة لن يترك الجنون والغرابة أي شيء، سواء تعلق الأمر بإدراك الجسد أو بالإدراكات الذهنية الخالصة. وسيقر ديكارت:

أ) بالشيء الذي تظاهر بعدم قبوله عند محاورته لغير الفيلسوف.

وأقترح عليكم النص الذي تحدث فيه عن الشيطان الشرير، الماكر والمخادع والقوي في آن :"سأعتقد بأن السماء والهواء والتراب والألوان والأشكال والأصوات وكل الأشياء الخارجية التي نراها، ليست سوى أوهام وخدع يستخدمها لتضليلي. وسأعتبر نفسي

وكأنني بلا يدين ولا عينين ولا لحم ولا دم وكأنني لا أتوفر على أية حاسة وأن اعتقادي السابق بامتلاكها كان خطأ". وسيتكرر هذا الكلام في التأمل الثاني، وهو ما يعني أن موضوع الغرابة سيظل قائما.

ب)كما سيقر بالشيء الذي انفلت من الشك الطبيعي: "من الممكن أنه أراد [والضمير يعود هنا إلى الإله المخادع قبل الشيطان الماكر]، أن أخدع كل مرة أقوم فيها بإضافة اثنين إلى ثلاثة أو بحساب أضلاع المربع"[8]

هكذا، فلا الأفكار ذات مصدر حسي ولا الأفكار ذات مصدر ذهني، ستكون بمنأى عن هذه المرحلة الجديدة من الشك؛ وما تم إبعاده قبل قليل كغرابة، سيستقبل داخل الجوانية الأساسية للفكر. إنها عبارة عن عملية فلسفية وقانونية [علما بأن المرحلة الأولى للشك كانت كذلك]، عملية لا تسمي الجنون بل تبرز الإمكانية التي يخولها الحق. فبقوة الحق، لا شيء يعارض الشغب المسمى غرابة، في الشك الأول؛ على الرغم من كون هذا الشغب لا يؤدي، في الحقيقة ومن منظور طبيعي بالنسبة لديكارت ولقارئه ولنا، إلى أي قلق طبيعي. [ولتعميق الأمور يتعين علينا أن نعالج مباشرة مسألة الحقيقة والحق ضمن علاقات الكوجيطو بالجنون].

فوراء هذا الارتياح الطبيعي وهذه الثقة ما قبل الفلسفية ظاهريا، يختفي الاعتراف بحقيقة الماهية والحق. والمقصود بذلك، أنه إذا كان من الضروري أن يتوفر كل من الخطاب والتواصل الفلسفيين [أي اللغة ذاتها] على معنى معقول، أي الامتثال لماهيتهما ولميولهما كخطابات، فإن ذلك يقتضي انفلاتهما من الجنون حقا وحقيقة، بحيث يحملان سمة السواء.

---

8)يتعلق الأمر هنا بنظام المعقولات المتبع في "*التأملات*". ونحن نعلم بأن الشك نفذ في مؤلف "*خطاب حول المنهج*" (القسم الرابع) وبشكل أولى " إلى أبسط مواد الهندسة التي يرتكب الناس في إطارها أحيانا بعض المغالطات".

وهذا ليس تقصيرا من جانب ديكارت [علما بأنه لم يعالج المسألة المتعلقة بلغته الخاصة][9]، وليس عيبا أو خدعة مرتبطة ببنية تاريخية محددة، بل هو بمثابة ضرورة ذات ماهية كونية، لا يمكن لأي خطاب أن ينفلت منها، لأنها تنتمي إلى معنى المعنى. إنها ضرورة ما هوية، لا يمكن لأي خطاب أن ينفلت منها، بما في ذلك الخطاب الذي يدين الخداع أو الانقلاب.

ووجه المفارقة هنا، أن كل ما قلته هو في صميمه فوكوي-Foucal-dien. فنحن ندرك الآن عمق التأكيد الصادر عن فوكو الذي يبرئ ديكارت من الاتهامات الموجهة ضده. لقد قال فوكو "إن الجنون هو غياب العمل". وهذه نقطة أساسية ضمن كتابه. والحال، أن العمل يبدأ مع الخطاب الأولي، مع أول تمفصل للمعنى، مع الجملة ومع البداية التركيبية الأولى التي تحدث عبر كلمة "مثلما"[10] لأن تكوين الجملة، معناه إبراز معنى ممكن.

ومن حيث ماهيتها، فإن الجملة تعتبر سوية. فهي تحمل في صياغتها هذه الخاصية، أي المعنى، بكل ما يحمله من دلالات، وخصوصا الدلالة الديكارتية. إنها تحمل في طياتها السواء والمعنى، كيفما كانت حالة وصحة أو جنون الذي يتلفظ بها، أو الذي تعبر وتتمفصل من خلاله. فداخل أفقر تركيب يعتبر اللوغوس هو العقل المتسم بتاريخيته. وإذا ما كان الجنون بشكل عام، وفيما وراء كل بنية تاريخية مصطنعة ومحددة، هو غياب العمل، فسيكون من حيث الجوهر وبشكل عام، هو الصمت والكلام المنقطع داخل قطع وجرح يباشران الحياة

9) يثق ديكارت، مثل ليبنز Leibniz، في اللغة "العالمة" أو "الفلسفية" التي ليست بالضرورة هي اللغة الملقنة بالمدارس (القاعدة الثالثة) والتي يجب تمييزها بدقة أيضا، عن "ألفاظ اللغة العادية" التي يمكنها لوحدها أن "تخيب آمالنا" (التأمل الثاني).

10) ومعنى ذلك، "ما أن يتم استدعاء الوجود بشكل ضمني" (وحتى قبل التمييز بين الماهية والوجود) أي تلقي نداء الوجود. فلو سبقته الكلمة أو نادته بكل بساطة، لما كان هو الوجود، لذلك، فإن آخر مدافع عن اللغة، هو معنى الوجود.

كتاريخية عامة. وهذا الصمت غير محدد وغير مفروض في لحظة دون أخرى، بل هو مرتبط من حيث ماهيته بانقلاب ومنع يفتحان الباب أمام التاريخ والكلام عموما. فداخل بعد التاريخية الذي لا يختلط بالخلود اللا تاريخي ولا بلحظة امبريقية محددة ضمن تاريخ الوقائع، يحمل الصمت غير المختزل ويسكن اللغة، بحيث يمكنه أن ينبثق من خارجها وضدها؛ وكلمة "ضد"، تشير هنا إلى المضمون الذي ينزع عنه الشكل بقوة وإلى الشخص الذي أتأكد من خصومته وأطمئن إليها بقوة. ورغم أن صمت الجنون هو غياب العمل، فإنه لا يعتبر مجرد استهلال للعمل، كما أنه ليس خارج العمل بالنسبة للغة وللمعنى. وطبعا، فنحن بإخضاعنا الجنون للمعالجة الماهوية، قد نجازف بتذويب تحديده الواقعي ضمن عمل الطب النفسي. وهذا تهديد دائم، لكن يجب ألا يثني عزيمة الطبيب النفسي الصارم والصبور.

ويعودتنا إلى ديكارت، سنستنتج بأن كل فيلسوف أو كل ذات متكلمة [والفيلسوف ذات متكلمة بامتياز] تستدعي الجنون من داخل الفكر[وليس فقط من الجسد أو من هيئة خارجية]؛ ولا يمكنها تحقيق ذلك إلا ضمن بعد الإمكانية ولغة الحكاية أو حكاية اللغة. وبذلك، فإن هذه الذات ستطمئن بكون لغتها مناهضة للجنون الحقيقي - الذي يبدو أحيانا ثرثارا بشكل كبير، وهذه مسألة أخرى - وتتخذ المسافة الضرورية كي تستمر في الكلام وفي الحياة. لكن، ليس هناك فقط القصور أو البحث عن الأمان الخاص بهذه اللغة التاريخية أو تلك [مثلا، البحث عن "اليقين" بالأسلوب الديكارتي]، بل إن الأمر خاص بماهية وبمشروع كل لغة عموما، بما فيها لغة أكثر الناس جنونا على ما يبدو، وبخاصة لغة أولئك الذي يعتبرون قريبين من الجنون، من خلال مدحه والتواطؤ معه. وبما أن اللغة هي القطيعة ذاتها مع الجنون، فإنها ستكون متلائمة مع ماهيتها وميلها وستقطع معه الصلة بشكل أفضل

عندما تواجهه بكل حرية وتقترب منه أكثر، بحيث لا تفصلها عنه سوى "الورقة الشفافة" التي تحدث عنها جويس Joyce، سوى عين ذاتها لأن هذه الشفافية diaphaneité ليست شيئا آخر سوى اللغة والمعنى والإمكانية والتحفظ الأولي للأشياء، الذي يبطل كل شيء. وبهذا المعنى، فإني أميل إلى اعتبار كتاب فوكو بمثابة حركة قوية للحماية وللحجز، حركة ديكارتية من أجل القرن العشرين واستعادة للسلبية. وعلى ما يظهر فإنه قام بدوره، بحجز العقل؛ ومثلما فعل ديكارت فإنه اختار عقل الأمس كهدف ولم ينفتح على إمكانية المعنى عموما.

وأما الحقيقة الثانية التي كان من الممكن أن يعترض بها فوكو علينا، فتبدو مقتصرة على المرحلة الطبيعية للشك دون غيرها. فديكارت لم يحتفظ فقط بالجنون في مرحلة الشك الجذري ولم يوطد فقط إمكانيته المتجذرة في قلب المعقول، بل إنه لم يسمح أيضا لأية معرفة محددة بالانفلات منه عن حق. وباعتبارها تهديدا لكل معرفة، فإن الغرابة- أو بالأحرى فرضية الغرابة – لا تشكل تحويلا داخليا لها.

ولا يمكن للمعرفة وحدها أن تسيطر، في أية لحظة من اللحظات، على الجنون وأن تضبطه أي تموقعه، على الأقل أثناء مرحلة الشك، لأن نهاية هذا الأخير تطرح مشكلة سنتعرف عليها بعد قليل.

إن فعل الكوجيطو ويقين الوجود، سينفلتان لأول مرة من قبضة الجنون. لكن، فضلا عن أن الأمر لم يعد متعلقا هنا – ولأول مرة – بمعرفة موضوعية وتمثيلية، فإنه لم يعد بإمكاننا أن نقول حرفيا إن الكوجيطو ينفلت من الجنون لأنه خارج عن قبضته أو لأنه كما قال فوكو، "ما دمت أنا أفكر، فإنه لا يمكنني أن أكون مجنونا"، بل لأن فعل الكوجيطو في لحظته وفي هيئته الخاصتين، يكتسي أهمية وقيمة حتى ولو كنت مجنونا، حتى ولو كان فكري مصابا بالجنون كلية. فهناك قيمة ومعنى للكوجيطو، مثلما للوجود، بحيث ينفلتان من إمكانية الاختيار

بين الجنون والعقل المحدد. وأمام التجربة الحادة للكوجيطو، ستكون الغرابة كما ورد في مؤلف "خطاب في المنهج"، بجانب النزعة الشكية حتما. هكذا، فإن الفكر لن يخشى الجنون أبدا : "فأكثر فرضيات الشك غرابة، لن تقدر على زعزعته" [خطاب في المنهج، القسم السادس].

إن اليقين الذي تم بلوغه ليس بمنأى عن جنون محتجز، بل يمكن أن يكون في المتناول وأن يتأكد داخل الجنون ذاته؛ وهو يكتسي قيمة "رغم كوني مجنونا". ويبدو أن هذا اليقين الأسمى لا يقتضي إبعادا ولا التفافا. فديكارت لم يحتجز أبدا الجنون، سواء في مرحلة الشك الطبيعي أو في مرحلة الشك الميتافيزيقي. وهو يتظاهر فقط بإبعاده في الفترة الأولى من الشك الطبيعي، خلال اللحظة غير المبالغ فيها لهذا الشك.

وتتمثل الجرأة المبالغ فيها للكوجيطو الديكارتي، هذه الجرأة المجنونة التي لا نفهمها جيدا في الوقت الحالي لأننا، وعلى عكس معاصري ديكارت، جد مطمئنين ومتشبعين بخطاطته وليس بتجربته الحادة، تتمثل في العودة إلى نقطة أصلية لم تعد منتمية إلى الزوج المحدد : عقل / لا عقل ولا إلى تعارضهما أو تناوبهما. وسواء كنت مجنونا أو لم أكن، فإن الكوجيطو يظل موجودا. وليس الجنون [في كل معانيه] سوى حالة من حالات الفكر [فهو قائم داخل الفكر].

إن الأمر يتعلق بانسحاب نحو نقطة يمكن في إطارها لكل تناقض محدد على شكل بنية تاريخية واقعية، أن يتصف بالنسبية مقارنة مع النقطة صفر التي يلتقي فيها المعنى واللامعنى داخل أصلهما المشترك. ومن النقطة صفر التي حددها ديكارت في الكوجيطو، يمكننا أن نعبر عن وجهة نظرنا بخصوص هذه المسألة. ولأن الكوجيطو يصمد أمام كل تناقض محدد بين العقل واللاعقل، فإنه يشكل النقطة التي يمكن انطلاقا منها، أن يظهر وأن يقال تاريخ الأشكال المحددة لهذا التناقض

ولهذا الحوار الذي تمت مباشرته أو قطعه. فهي نقطة اليقين التي لا يمكن تحجيمها، حيث تتجذر إمكانية السرد الفوكوي، مثل سرد الكلية أو بالأحرى سرد كل الأشكال المحددة للتبادلات بين العقل و الجنون. إنها النقطة[11] التي يتجذر فيها مشروع التفكير في الكلية، عبر الانفلات منها، أي عبر تجاوزها. ولا يحصل هذا الأمر – على مستوى الوجود – إلا بالسير نحو اللامتناهي أو العدم. فحتى لو اتسمت كلية تفكيري بالخطأ أو الجنون، وكانت كلية العالم غير موجودة وتمكن اللامعنى من السيطرة على كلية العالم، بما في ذلك مضمون تفكيري، فإنني أفكر مع ذلك وأنا موجود أثناء عملية التفكير. وحتى لو لم أبلغ الكلية في الواقع ولم أفهمها وحتى لو لم أدركها واقعيا، فإنني أقوم بصياغة مشروع له معنى، بحيث يتحدد من منظور ما قبل فهم الكلية اللامتناهية واللامحدودة.

وفي إطار هذه المبالغة على مستوى الممكن والحق ومعنى الواقع والحقيقة والموجود، فإن هذا المشروع يعتبر مجنونا ويرى في الجنون تعبيرا عن حريته وإمكانياته الخاصة.

لذلك، فإن الكوجيطو ليس إنسانيا بمعنى الواقعية الأنثروبولوجية، بل هو ميتافيزيقي وشيطاني؛ فهو يتعرف على ذاته من خلال حربه ضد الشيطان، شيطان اللامعنى الماكر، وتحديده ومقاومته، مع تحويل الإنسان الطبيعي إلى ذات مفكرة. وبهذا المعنى، ليس هناك ما هو أقل طمأنة من الكوجيطو في لحظته التدشينية الخاصة. فمشروع تجاوز كلية العالم باعتبارها شاملة لكل ما يمكنني التفكير فيه عموما، ليس أكثر طمأنينة من الجدل السقراطي حينما يتجاوز أيضا كلية الموجودية la totalité de l'étantité عبر تركنا منتصبين أمام نور شمس متوارية.

---

11) يتعلق الأمر بأصالة زمنية، أكثر مما يتعلق بنقطة محددة.

ولم يخطئ غلوكون حينما صرخ قائلا :"يا إلهي ! أية مبالغة شيطانية هاته؟ !" والتي تمت ترجمتها بطريقة رديئة ب"التسامي الرائع" . فهذه المبالغة الشيطانية ستذهب أبعد من "الأوبريس"؛ على الأقل إذا ما اعتبرنا هذا الأخير تحويلا مرضيا للموجود المسمى إنسانا.

فمثل هذا "الأوبريس" يوجد داخل العالم؛ وعلى افتراض أنه خروج عن النظام والمألوف، فإنه يورط هذا التجاوز الأساسي للمبالغة الذي يفتح ويؤسس العالم بتخطيه. "فالأوبريس" لا يتسم بالإفراط والتجاوز إلا داخل الفضاء المفتوح من طرف المبالغة الشيطانية.

وبالقدر الذي يتجه فيه مشروع المبالغة الغريبة والمتفردة، القائم بالشك وبالكوجيطو الديكارتي، نحو غير المحدد واللاشيء واللامتناهي، متجاوزا ما يمكن التفكير فيه، أي كلية الموجودية والمعنى المحددين وكلية تاريخ الوقائع ، فإن كل محاولة لتحجيم هذا المشروع وحجزه داخل بنية تاريخية محددة مهما كانت مفهومة، ستجازف بالتخلف عما هو أساسي وبإضعاف الوجهة ذاتها. وستجازف بممارسة العنف على هذه الأخيرة [لأن هناك أيضا عنف ممارس على العقلانيين وعلى المعنى وعلى الحس السليم؛ وهو ما بينه فوكو في آخر المطاف، لأن الضحايا الذين تحدث عنهم، هم حاملون دوما للمعنى وللحقيقة وللحس السليم المخفي والمضطهد من طرف "الحس السليم" المحدد ب "القسمة"، والذي لا ينقسم بما فيه الكفاية ويحدد بسرعة]؛ ستجازف بممارسة العنف عليها، مستعملة أسلوبا كليانيا وتاريخيا، فاقدا للمعنى ولأصل المعنى.(12) وأستعمل لفظة "كليانية" هنا، في مدلولها البنيوي، ولكنني غير متأكد من تبادل العلامات بين هاتين الكلمتين في التاريخ. فالكليانية البنيوية ستمارس عملية حجز للكوجيطو، شبيهة بممارسات

---

12) ستجازف بمحو المبالغة التي ترجع فيها كل فلسفة (للمعنى) وفي أية منطقة من خطابها، إلى لا عمق اللامعنى Sans-fond du non-sens.

العنف في العصر الكلاسيكي. ولا أقول إن كتاب فوكو كلياني، ما دام يطرح في البداية على الأقل، سؤال أصل التاريخية عموما، متحررا بذلك من التاريخية. فما أقصده هو أنه يجازف أحيانا بالضلوع في هذا المشروع.

لكن، لنوضح الأمر جيدا؛ فعندما أتحدث عن العالم وعن عملية إدراج ما لا يوجد فيه أو ما يفترض أنه غير موجود فيه، وعندما أقول إن استهلال الفصل حول الحجز الكبير Compelle intrare، سيصبح هو العنف ذاته، ما أن يتجه صوب المبالغة بغرض إدراجه داخل العالم؛ وبأن هذا الاختزال داخل العالم هو أصل ومعنى ما نسميه بالعنف؛ وهو الذي مكن من إقرار سترة المجانين الإجبارية، فإنني لم أكن أدعو إلى قيام عالم مغاير أو إلى إثبات أمر أو إلى تسامي يؤدي إلى الخلاص؛ فالأمر يتعلق بإمكانية أخرى للعنف المتواطئ مع العنف الأول.

وأعتقد بأنه من الممكن أن نختزل كل شيء ضمن كلية تاريخية محددة [لدى ديكارت] باستثناء مشروع المبالغة. والحال، أن هذا المشروع يقف إلى جانب الحكاية الحاكية وليس إلى جانب الحكاية المحكية لفوكو. فهو لا يسمح لنا بأن نحكيه ونموضعه كحدث داخل تاريخ محدد. وأقصد بذلك، أنه لا توجد ضمن الحركة المسماة "كوجيطو ديكارتي"، هذه الوصفة المبالغ فيها التي يتعين عليها أن تكون صامتة بشكل عام، مثل كل جنون. وبمجرد بلوغه هذه الوجهة، بحث ديكارت عما يطمئنه وعن الإله الضامن للكوجيطو بفعل العقل العاقل. وقد قام بذلك في اللحظة التي تحدث فيها وفكر في الكوجيطو، أي عندما اضطر إلى تزمين temporaliser هذا الكوجيطو الذي سيكتسب قيمته في لحظة الحدس والفكر المهتم بذاته، داخل نقطة أو وجهة اللحظة. ويتعين علينا الاهتمام بهذه الرابطة بين الكوجيطو وحركة التزمين، لأنه إذا كان الكوجيطو ملائما لأكثر المجانين جنونا،

فلا يجب أن يكون المرء مجنونا في الواقع، للتفكير فيه والاحتفاظ به وتبليغه وإيصال معناه.

وهنا، سيبدأ القصور والأزمة الأساسيان، في إطار العلاقة مع الإله ومع الذاكرة.[13]

هنا، سيشرع في الإرجاع المتسرع للتيه المجنون والمبالغ فيه والذي سيحتمي وسيطمئن داخل نظام المعقولات، ليمتلك من جديد، الحقائق المتخلى عنها. وسيحصل الحجز بهذا الشكل، داخل نص ديكارت على الأقل. ففيه يصبح التيه المجنون والمبالغ فيه، مسارا

---

13) في الفقرة ما قبل الأخيرة للتأمل السادس، يلاحظ وجود ترابط بين تيمة السواء وتيمة الذاكرة، وقد تم ذلك في اللحظة التي أصبحت فيها هذه الأخيرة مضمونة من طرف العقل المطلق "كحقيقة إلهية".

وبشكل عام، ألا يعني ضمان الإله لتذكر البديهيات بأن العقل الإلهي اللامتناهي الإيجابي، يمكنه لوحده أن يوفق بشكل مطلق بين الزمانية والحقيقة ؟ ففي اللامتناهي وحده وفيما وراء التحديات والسلب والإقصاء والحجز، حدث هذا التوفيق بين الزمن والفكر (الحقيقة) الذي قال عنه هيجل Hegel إنه يشكل مهمة الفلسفة في القرن التاسع عشر في حين أن التوفيق بين الفكر والامتداد، كان هو مراد العقلانيات المسماة "ديكارتية".

وأن يكون اللامتناهي الإلهي مكان وشرط واسم أو أفق هذين التوفيقين، فذلك ما لم يرفضه أي ميتافيزيقي أبدا، سواء تعلق الأمر بهيجل أو بأغلب أولئك الذين أرادوا كما هو الشأن بالنسبة لهوسرل Husserl، التفكير في الزمنية أو التاريخية الأساسيتين للحقيقة وللمعنى وتسميتهما. وبالنسبة لديكارت، فإن الأزمة التي تحدثنا عنها، ستستمد مصدرها الداخلي (أي الذهني) من الزمن ذاته كغياب للرابطة الضرورية بين الأجزاء وكاحتمال وكانقطاع أثناء المرور بين اللحظات، وهو ما يفترض أننا نتبع هنا كل التأويلات المعارضة لتأويل لابورت Laporte بخصوص دور اللحظة في فلسفة ديكارت.

فالإبداع المستمر، الجامع لكل من الاحتفاظ والابتكار "اللذين لا يختلفان إلا بالنسبة لطريقتنا في التفكير"، هو الذي يوفق في آخر المطاف، بين الزمانية والحقيقة. فالإله هو الذي يبعد الجنون والأزمة، أي "يفهمهما" في الحاضر الذي يلخص الأثر والاختلاف. وهو ما يعني أن الأزمة والشذوذ والسلبية الخ... لا تختزل في تجربة النهاية أو اللحظة النهائية، في تحديد العقل المطلق أو العقل عموما.

إن إنكار ذلك وادعاء ضمان إيجابية [الحق والمعنى والمعيار الخ] خارج أفق هذا العقل اللامتناهي [العقل عموما، فيما وراء تحديداته]، يعني محو السلبية ونسيان النهاية، في اللحظة ذاتها التي ندعي فيها فضح النزعة اللاهوتية للعقلانيات الكلاسيكية الكبرى، باعتبارها خدعة.

ومنهجا وطريقا "مضمونا" و"حاسما"، في عالمنا الموجود الذي منحه لنا الإله كملاذ آمن. لأنه إذا كان الإله وحده هو الذي يسمح لنا في آخر المطاف، بالخروج من الكوجيطو الذي يمكنه أن يظل جنونا صامتا في لحظته الخاصة، فإنه وحده من يضمن تمثلاتي وتحديداتي المعرفية، أي خطابي الموجه ضد الجنون. ولا يشك ديكارت في كون الإله هو وحده من يحميني من الجنون، الذي يفتح له الكوجيطو ذراعيه في لحظته الخاصة [14]. وتبدو لي قراءة فوكو قوية ويمكن الاستضاءة بها،

---

14) لكن الإله هو الاسم الآخر للعقل المطلق ذاته، للعقل وللمعنى عموما. فمن الذي سيبعد وسيختزل أو سيفهم الجنون بشكل مطلق إن لم يكن هو العقل عموما، هذا العقل المطلق غير المحدد، الذي أطلق عليه العقلانيون الكلاسيكيون اسم الإله؟ و لا يمكننا مؤاخذة الآخرين الذين لجؤوا إلى الإله، كأفراد وكجماعات، لمواجهة الجنون، باحثين عن الحماية ومقيمين الحواجز والحدود المكانية التي تشعرهم بالطمأنينة، بحيث يجعلون من مكانهم الآمن، مكانا منتهيا في العالم، ويصبح الإله من جراء ذلك، طرفا ثالثا أو قوة متناهية، بمعنى أنهم يخطؤون، وطبعا، فإن الخطأ لا يتعلق بالمضمون أو بالنهاية الفعلية لهذه الحركة في التاريخ، بل يتعلق بالخصوصية الفلسفية للفكر وأيضا باسم الإله. وإذا ما كان للفلسفة حضور - وهو ما يمكن الاعتراض عليه - فإنه سيتم بالقدر الذي ترسم فيه مسار التفكير خارج المتناهي الآمن. وبوصفنا للتشكيلة التاريخية لهذه الحواجز المتناهية ضمن حركة الأفراد والمجتمعات وجميع الكليات المنتهية عموما، فإننا نستطيع إلى حد ما، وصف كل شيء باستثناء المشروع الفلسفي ذاته - وهذه مهمة مشروعة وعظيمة وضرورية؛ باستثناء مشروع هذا الوصف ذاته كما قلنا.

ولا يمكننا ادعاء أن المشروع الفلسفي للعقلانيين الآخذين بمبدأ اللامتناهي، قد استخدم كأداة أو كحجة لعنف تاريخي وسياسي واجتماعي منتهي داخل العالم [وهذا أمر لا ريب فيه]، ما لم نعترف أولا بالمعنى القصدي لهذا المشروع ونحترمه. والحال، أن هذا الأخير يقدم نفسه في معناه القصدي الخاص، كفكر للا متناهي، أي كفكر لا يستنفذ من طرف أية كلية منتهية و لا من طرف أية وظيفة أو تحديد أداتي تقني أو سياسي. وقد يقال إنه بتقديم نفسه على هذه الشاكلة، سيفصح عن كذبه وعنفه وخداعه بل ونفاقه. ويجب في هذه الحالة، أن نصف بدقة البنية التي تربط بين هذا القصد المتجاوز للحدود والكلية التاريخية المتناهية وتحديدا اقتصادها.

غير أن هذه الحيل الاقتصادية لا يمكن أن تتحقق، كما هو الشأن بالنسبة لكل حيلة، إلا بالنسبة للكلمات وللقصد المتناهي، بحيث يتم تعويض متناه بآخر. فنحن لا نكذب حينما لا نقول شيئا [متناهيا أو محددا] وحينما نتحدث عن الإله والوجود أو العدم؛ وعندما لا نغير المتناهي داخل المعنى الصريح المعبر عنه؛ وعندما نتحدث عن ⟸

ليس عند مستوى النص الذي سيستشهد به والذي يعتبر أقل مستوى من الكوجيطو وسابقا عليه بل انطلاقا من اللحظة التي تلت مباشرة التجربة الفورية للكوجيطو، ضمن أكثر وجهاته حدة، حيث لم يقع الانفصال بعد بين العقل والجنون، وحيث لا يعني التحيز للكوجيطو، التحيز للعقل كنظام للمعقولات ولا يعني التحيز للفوضى وللجنون، بل يعني ضبط المصدر الذي يمكن من خلاله أن يقال العقل والجنون ويتم تحديدهما.

إن تأويل فوكو يبدو لي منيرا، انطلاقا من اللحظة التي يتعين فيها على الكوجيطو أن يفكر ذاتيا وأن يتحدث داخل خطاب فلسفي منظم أي في كل وقت تقريبا. وإذا كان الكوجيطو ملائما للجنون؛ وإذا اعتبرنا الكوجيطو كذلك، فإن كون المرء مجنونا- على افتراض أن هذا التعبير يتوفر على معنى فلسفي وحيد، وهو ما أشك فيه لأنه يتحدث فقط عن آخر اللوغوس المحدد – يعني عدم التمكن من التفكير ومن قول الكوجيطو، أي توضيحه لآخر قد يكون هو الذات نفسها. ففي اللحظة التي أعلن فيها ديكارت عن الكوجيطو، انخرط في نسق من الاستنتاجات ومن التدابير التي تبرز مصدره الحي وتضايق التيه الخاص بالكوجيطو، من أجل الالتفاف حول الخطأ. ويبدو وكأن ديكارت يلمح إلى أن التفكير في ما هو واضح وجلي وقوله، أمر واحد

اللامتناهي ونتركه يعبر عن ذاته ويفكر فيها [سواء تعلق الأمر بالإله أو بالوجود أو بالعدم؛ لأن معنى اللامتناهي يكمن في عدم تحديده الأونطي ontique]. هكذا، فإن تيمة الحقيقة الإلهية والاختلاف بين الإله والشيطان الماكر، ستتضح في ضوء نور غير مباشر ظاهريا.

وباختصار، فإن ديكارت كان يعلم بأن الفكر المتناهي لم يكن له الحق في إبعاد الجنون -- بدون عون الإله – وهو ما يعني أن هذا الفكر لم يبعده إلا على مستوى الواقع، بعنف، وداخل التاريخ؛ او بالأحرى أن هذا الإبعاد والإقصاء وهذا الاختلاف بين الواقع والحق، هما من صميم التاريخية ويشكلان إمكانية التاريخ ذاته. وهل قال فوكو شيئا آخر غير هذا؟ "إن ضرورة الجنون مرتبطة بإمكانية التاريخ". وهذا التشديد من المؤلف نفسه.

فيمكننا قول ما نفكر فيه والتفكير في ذلك دون كشفه. وبطريقة مماثلة – فقط – كان القديس أنسيلم Anselme يعتبر الأحمق insipiens شخصا لا يفكر لأنه ليس باستطاعته التفكير في ما يقوله. وكان الجنون بالنسبة إليه أيضا، عبارة عن صمت، وهو الصمت الثرثار لفكر لا يفكر في كلماته. ويتعين علينا تعميق هذه النقطة أكثر. وفي جميع الأحوال فإن الكوجيطو يصبح عملا، في اللحظة التي يطمئن فيها إلى قوله؛ لكنه يعتبر جنونا قبل العمل. فإذا كان باستطاعة المجنون أن ينكر الشيطان الماكر، فإنه لا يمكنه أن يحدث نفسه بذلك، وبالتالي لا يمكنه قوله.

ومهما يكن، فإن فوكو سيكون على حق، إذا ما اعتبرنا بأن التضييق على التيه يزكي الشك المقترح كشك منهجي. وهذا التطابق بين الكوجيطو والعقل العاقل – السوي – ليس في حاجة إلى انتظار البراهين على وجود الله الحق كأسمى حاجز –كحقيقة وكحق–. ويتدخل هذا التطابق في اللحظة التي يحدد فيها ديكارت النور الطبيعي [الذي يكون على مستوى مصدره غير المحدد، ملائما حتى بالنسبة للمجانين] وينفلت من الجنون عبر تحديد النور الطبيعي من خلال سلسلة من المبادئ والأكسيومات [مثل أكسيوم السببية الذي يتعين بمقتضاه أن تتواجد الواقعة في السبب وفي النتيجة معا. وبعد أن يمكن هذا الأكسيوم من البرهنة على وجود الله، فإن أكسيوم النور الطبيعي الذي يعلمنا بأن الخطأ ناتج بالضرورة عن التقصير، سيبرهن على الحقيقة الإلهية]. وتنفلت هذه الأكسيومات ذات التحديدات الدوغمائية من الشك ولا تخضع له أبدا، لأنها تأسست في المقابل، انطلاقا من وجود وحقيقة الإله. لذلك فهي تسقط تحت طائلة تاريخ المعرفة والبنيات المحددة للفلسفة؛ ولذلك أيضا فإنه من اللازم أن يتكرر فعل الكوجيطو في لحظة المبالغة التي يقاس فيها بالجنون أو بالأحرى، يسمح لهذا الأخير بقياسه؛ وأن يتميز عن اللغة أو عن النسق الاستنتاجي

الذي أدرجه ديكارت، عندما اقترحه على المعقولية وعلى التواصل، وعندما فكر فيه من أجل الآخر أي من أجل الذات.

وفي هذه العلاقة بالآخر، كآخر الذات، يطمئن المعنى على نفسه من الجنون واللامعنى. ولربما كانت الفلسفة هي هذه الطمأنينة الأقرب إلى الجنون والتي تقاوم قلق الإصابة بهذا الأخير. ومن الممكن وصف هذه الخطة الصامتة والنوعية باللحظة المؤثرة. أما بالنسبة لوظيفة المبالغة ضمن بنية الخطاب الديكارتي ونظام المعقولات، فإن قراءتنا تبدو على عكس ما يوحي به مظهرها، متلائمة في الجوهر مع قراءة فوكو.

إن ديكارت – وكل ما يشير إليه هذا الاسم – ونسق اليقين لديه، حددا لنفسهما مهمة مراقبة وضبط وحصر المبالغة، عبر تحديدها داخل أثير نور طبيعي تخلصت أكسيوماته على الفور من الشك المبالغ فيه، متخذة من هيئته نقطة مرور مثبتة بسلسلة من المعقولات. لكننا نعتقد بأن هذه الحركة لا يمكنها أن توصف في مكانها وزمانها الخاصين، إلا إذا ما أبرزنا بشكل مسبق، وجهة المبالغة؛ وهو ما لم يقم به فوكو على ما يبدو.

والسؤال المطروح هنا: ألم يخضع الكوجيطو الديكارتي للتكرار إلى حد معين من طرف الكوجيطو الهوسرلي ومن طرف النقد المعني بالمسألة والموجه إلى ديكارت؛ وذلك في اللحظة الهاربة والعصية على الإمساك من حيث الجوهر والمنفلتة أيضا من النظام الخطي للمعقولات ومن نظام العقل عموما ومن تحديدات النور الطبيعي؟

وهذا مثال فقط من بين أمثلة أخرى، لأننا سنكتشف يوما ما، الأرض الدوغمائية المحددة تاريخيا –وهي أرضنا– التي ارتكز عليها نقد النزعة الاستنتاجية deductivisme الديكارتية وانطلاق وجنون الاختزال الهوسرلي لكلية العالم، قبل أن يضعف نفوذه ويقال. ويمكننا أن نفعل بهوسرل ما فعله فوكو بديكارت، يعني أن نبين بأن

تحييد العالم الواقعي [ونستعمل هذه الكلمة بمعنى ضبط وتقليص وترك الشخص داخل سترة المجانين]، هو تحييد للّامعنى ولأكثر أشكال الانقلابات حدة. وفي الحقيقة، فإن هوسرل عمل تدريجيا على جمع تيمة السواء بتيمة الاختزال الترنسندنتالي (المتعالي). ويعتبر تجذر الفينومينولوجيا المتعالية داخل ميتافيزيقا الحضور، أي داخل التيمة الهوسرلية للحاضر الحي، بمثابة الضمانة العميقة ليقينية المعنى. إنني عندما أقوم داخل الكوجيطو بفعل المبالغة من جهة (وأعتبر بأن المبالغة عاجزة عن الانزواء داخل بنية تاريخية واقعية ومحددة لأنها بمثابة مشروع لتجاوز الكلية النهائية والمحددة]؛ ومن جهة أخرى بفصل ما ينتمي إلى البنية التاريخية الواقعية، ضمن فلسفة ديكارت (و أيضا ضمن نوع من الكوجيطو الأوغسطيني أو الكوجيطو الهوسرلي]، فإنني لا أقترح القيام داخل كل فلسفة" بفصل الحنطة عن الزؤان"، باسم فلسفة شمولية معينة؛ بل ما أهدف إليه هو العكس تماما؛ فالأمر يتعلق بإثارة الانتباه إلى تاريخية الفلسفة ذاتها.

وأعتقد بأن التاريخية عموما، ستكون مستحيلة بدون تاريخ الفلسفة، مثلما أن هذا الأخير سيكون مستحيلا بدون المبالغة من جهة، أو بمجرد اقتصاره على البنيات التاريخية المحددة وعلى رؤى العالم Weltschauungen المتناهية من جهة أخرى.

إن للتاريخية الخاصة بالفلسفة مكانها، وهي تتشكل من خلال عملية الانتقال والحوار بين المبالغة والبنية المتناهية، بين إفراط الكلية بما فيها الكلية المنغلقة والمستوى الاختلافي، بين التاريخ والتاريخية، أي داخل مكان أو بالأحرى زمان يقال فيه الكوجيطو وكل ما يرمز إليه [جنون، إفراط، مبالغة الخ...]، بحيث تطمئن كل هذه المعطيات وتسقط وتنسى بالضرورة إلى حين إنعاشها من جديد وإيقاظها داخل قول آخر للإفراط، سيكون بدوره، فيما بعد، عبارة عن سقوط آخر وأزمة أخرى.

إن الكلمة الخاضعة منذ نفسها souffle الأول إلى هذا الإيقاع الزمني للأزمة وللبقظة، لا تفتح فضاءها ككلمة، إلا بحجز الجنون. وهذا الإيقاع ليس تناوبا حاصلا على مستوى زمني، فهو حركة التزمين ذاتها Temporisation المحددة بحركة اللوغوس. غير أن هذه الحرية العنيفة للكلمة ليست ممكنة ولا يمكنها أن تستمر إلا بالقدر الذي تحمي فيه نفسها وتكون أثرا لهذه الحركة الأصلية العنيفة، بحيث تقف بحزم ووعي قاب قوسين أو أدنى من الإفراط المتمثل في استعمال الكلام؛ قاب قوسين أو أدنى، لكي تتحدث عن العنف وتحاور ذاتها كعنف لا يختزل وبعيدة جدا كي تحيا ككلمة.

وهنا لن يكون النسيان و لا الأزمة أمرا عرضيا، بل مصير الفلسفة المتكلمة التي لا يمكنها أن تحيا إلا بحجز الجنون؛ إلا أنها قد تنتهي كفكر من جراء أسوأ عنف، إذا لم تحرر الكلمة الجديدة في كل لحظة، الجنون القديم؛ مع حجزها لمجنون اليوم داخل ذاتها وفي نطاق حاضرها.

وبفعل هذا الاضطهاد فقط، يمكن أن يسود الفكر المتناهي، أي التاريخ. ويمكننا القول، دون اللجوء إلى لحظة تاريخية محددة، بل بتوسيع هذه الحقيقة لتشمل التاريخية عموما، إن سيادة الفكر المتناهي لا يمكنها أن تقوم إلا على الحجز والاحتقار والتقييد والاستهزاء صراحة أو ضمنا بالمجنون الساكن فينا، بالمجنون الذي لا يمكنه أن يكون أبدا، سوى مجنون اللوغوس كأب وكسيد وكملك. وذلك كلام آخر وقصة أخرى.

وأريد الآن أن أختم مداخلتي، مستشهدا بفوكو مرة أخرى. فبعد الفقرة المذكورة حول ديكارت أي حوالي ثلاث مائة صفحة فيما بعد، كتب فوكو بنفس souffle ملؤه الندم، معلنا بنبرة ديدرو Diderot المتجلية في مؤلف "*Le neveu de Rameau*" "في اللحظة التي اقترب فيها الشك من مجازفاته الكبرى، أدرك ديكارت بأنه لا يمكنه

أن يكون مجنونا، حتى ولو اعترف لمدة طويلة بأن كل قوى الشيطان الماكر، تحوم حول فكره".

وما حاولنا القيام به هذه المساء، هو الإقامة داخل فسحة هذا الندم : ندم فوكو وندم ديكارت حسب فوكو. لقد حاولنا عدم إطفاء النور الآخر، النور الأسود وغير الطبيعي تقريبا، داخل فضاء، عبر عنه فوكو بصيغة : "حتى ولو اعترف لمدة طويلة"؛ حيث تحوم "قوى اللاعقل" حول الكوجيطو. وحاولنا أيضا أن نفي بالدين تجاه القوى المتوعدة للجنون، كأصل مناوئ للفلسفة.

ومن بين ما أدين به لفوكو، كونه جعلني بفضل كتابه الهائل الذي مكنني من تجاوز قراءتي الساذجة "للتأملات"، أستشعر إلى أي حد يستطيع الفعل الفلسفي أن يكون ديكارتيا في ماهيته ومشروعه وأن يترسخ كذاكرة ديكارتية؛ إذا ما فهمنا هذه الأخيرة كما أقرها ديكارت نفسه، أي وكما حاولت توضيحه، باعتبارها إرادة قول المبالغة الشيطانية التي يعلن فيها الفكر عن ذاته، عند مواجهته لخطر فنائه أو غرقه في الجنون والموت.

إن المبالغة والانفتاح المطلق والإنفاق الاقتصادي تؤخذ وتفاجأ داخل عملية اقتصادية في أعلى مستوياتها الذاتية. فالعلاقة بين العقل والجنون والموت، هي اقتصاد وبنية اختلاف، يتعين احترام أصالتها غير المختزلة. كما أن إرادة قول المبالغة الشيطانية هاته، ليست إرادة من بين إرادات أخرى بحيث تكتمل بالقول عن طريق الصدفة والاحتمال، باعتبارها موضوعا أو هدفا لذاتية إرادية، إذ لا يمكن اعتبارها نقيضا للصمت بل شرطا له، فهي بمثابة الجوهر الأصلي لكل إرادة بشكل عام؛ ولا شيء أعجز عن الإحاطة بهذه الإرادة، من النزعة الإرادية Volontarisme. لأن هذه الإرادة كتناهي وكتاريخ، هي أيضا هوى

أول، فهي تحتفظ داخليا بأثر العنف وتكتسب عوض أن تقال وأن تخضع للاقتصاد. وليس اقتصاد هذه الكتابة سوى علاقة منتظمة بين ما هو زائد عن الحد والكلية التي تم تجاوزها؛ إنه اختل(ا) ف Differance الإفراط المطلق.(*)

وتعريف الفلسفة كإرادة قول المبالغة، هو اعتراف – والفلسفة هي اعتراف هائل – بأنها تكشف عن ذاتها في القول التاريخي الذي تستعيد فيه طمأنينتها وتبعد الجنون [لنقل إنها تكشف عن ذاتها كفكر]؛ كما أنها تقع في أزمة وفي نسيان للذات، كمرحلة أساسية وضرورية لحركتها. فأنا لا أتفلسف إلا داخل الرهبة، الرهبة المعلنة بأنني مجنون. هكذا سيكون الاعتراف في حاضره نسيانا وانكشافا، حماية وعرضا، أي اقتصادا. لكن هذه الأزمة التي يكون فيها العقل أكثر جنونا من الجنون – لأنه يشكل لا معناه ونسيانه – قائمة مسبقا ولا متناهية؛ حيث يكون الجنون أكثر عقلانية من العقل، لأنه أقرب إلى المنبع الحي والصامت والهامشي، الذي ينبثق منه المعنى.

وتحمل صفة الكلاسيكية المقترنة بالأزمة، معنى مغايرا لذلك الذي يحمله العصر الكلاسيكي، إذ أن ما هو كلاسيكي هنا، يعتبر أساسيا وخالدا وإن كان تاريخيا بمعنى غير مألوف.

وعلى الأرجح، فإن مفهوم الأزمة لم يتمكن من إغناء وتجميع كل الامكانيات وكل الطاقات الدلالية، إلا انطلاقا من كتاب ميشال فوكو.

---

*اقترحنا هذه الترجمة للفظة Differance الغير قابلة للترجمة أصلا، كما يقول دريدا.
لمزيد من التفاصيل أنظر ترجمتنا لكتاب :
سارة كوفمان، روجي لا بورت، *مدخل إلى فلسفة جاك دريدا*، ترجمة عز الدين الخطابي وإدريس كثير، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1994، الصفحات 51 / 37.

فمن جهة، تؤخذ الأزمة في معناها الهوسرلي كخطر يهدد العقل والمعنى من خلال النزعة الموضوعية objectivisme ونسيان الأصول والإحاطة من جديد، عن طريق الكشف العقلاني المتعالي. ويعكس هذا الخطر حركة العقل المهدد من طرف طمأنينيته ذاتها.

ومن جهة أخرى، ستكون الأزمة هي القرار والقطيعة اللذين تحدث عنهما فوكو؛ ويعين القرار هنا، القسمة والاختيار بين مسلكين؛ وقد سبق لبارمنيدس Parménide أن أقام فصلا بينهما في قصيدته.(**)

فهناك مسلك اللوغوس. وهناك اللامسلك أو المتاهة أو "المنعرج الجديد palintrope" الذي يتيه فيه اللوغوس؛ هناك طريق المعنى وطريق اللامعنى، طريق الوجود واللاوجود. وانطلاقا من هذه القسمة وبعدها، ينفصل اللوغوس عن ذاته كجنون، ضمن العنف الضروري لانبثاقه، ويبتعد وينسى أصله وإمكانيته الخاصة. أو ليس ما ندعوه بالمتناهي، هو الإمكانية كأزمة؟ أو ليس عبارة عن هوية الوعي بالأزمة ونسيان لها وعن هوية فكر السلبية négativité واختزالها؟ وأخيرا، فإن الأمر يتعلق بأزمة العقل وبالنفاذ إليه وإلى ما هو معقول. ذلك أن ما علمنا ميشال فوكو التفكير فيه، هو وجود أزمات للعقل، متواطئة بشكل غريب مع ما يدعوه الجميع في هذا العالم بنوبات الجنون.

** أنظر ترجمتنا لهذه القصيدة ضمن مؤلف : عز الدين الخطابي، إدريس كثير، *في الحاجة إلى إبداع فلسفي*، منشورات الزمن، الرباط، 2006، الصفحات 52 / 42.



II

عن الإعجاب بنيلسون مانديلا

أو

قوانين التفكير والانعكاس*

[إهداء : إلى كل المعتقلين الفلسطينيين بالسجون الإسرائيلية]. المترجم

(1)

مانديلا الرائع. إنني أضع نقطة بدون تعجب. وقد اخترت علامة الوقف هاته، للتخفيف من وقع الحماس أوالاندفاع. وفضلا عن الخطاب التكريمي لشخص مانديلا، فإنني سأتحدث عن شرفه دون الوقوع في التبجيل ودون احتفالية أو هتافات؛ وبذلك، سيكون التكريم أكثر صدقا. إن خضوع لهفة السؤال ونبرته لبرودة التحليل، لن يمنع من حصول الإعجاب. لأن شعور الإعجاب ينطلق من التفكير، فهو يفسر بالعقل ويندهش ويتساءل : كيف ظهر مانديلا؟ لماذا يبدو

---

*نشر هذا العمل أولا بالمؤلف الجماعي "*من أجل نيلسون منديلا*"، حيث قام خمسة عشر كاتبا بتكريمه وتثمين نضاله الذي واكب مسار حياته. وقد صدر الكتاب بدار النشر غاليمار، سنة 1986.

وأنني أشكر بالمناسبة، أنطوان غاليمار الذي سمح لي بإعادة نشر هذا النص.

- ملحوظة المترجم : في العنوان الذي اختاره دريدا لهذا النص، سيلعب على معنيين للفظة "Reflexion" وهما : التفكير والانعكاس.

نموذجيا ورائعا في ما يفكر فيه ويقوله ويفعله أو فيما يعانيه؟ فهو رائع، لأنه يحمل في شهادته معنى آخر للشهادة وأقصد بذلك، تجربة شعبه. إنه يقول دائما: "شعبي وأنا"، لكنه لا يتحدث مثل ملك. فلماذا يثير الإعجاب؟ إن هذه الكلمة تفترض وجود مقاومة، لأن أعداءه أنفسهم معجبون به، لكنهم لا يعلنون عن ذلك. فهم على عكس محبيه سواء تعلق الأمر بشعبه أو برفيقتهويني Winnie التي حاولوا دون جدوى، فصلها عنه، يشعرون بالخوف تجاهه. وإذا ما كان أكثر جلاديه حقدا معجبين به سرا، فهي الشهادة كما يقال، على أنه مثير للإعجاب.

وهنا يطرح السؤال: من أين تأتي قوة هذه الإثارة وإلى أين تذهب؟ فهي تستعمل أو تطبق، لكن في ماذا؟ أو بالأحرى، ما الذي تعمل على ثنيه؟ وما هو الشكل الذي يتخذه هذا الثني؟ وأيضا ما هو مساره؟

لنقل بدون مقدمات، إن ما يدرك في البداية هو خط التفكير والانعكاس، ففي المقام الأول هناك قوة التفكير؛ وتشتمل الحقيقة البديهية الأولى في كون التجربة أو الحماس السياسي لمانديلا لا ينفصل أبدا عن التفكير النظري في التاريخ والثقافة والقانون خصوصا.

وهو ما يبينه التحليل المتواصل لمعقولية أعماله ولردود أفعاله وخطاباته واستراتيجيته. فهو لم يتوقف عن النضال – قبل أن يعتقل وأيضا خلال ربع قرن من الاعتقال – وكان دوما رجل تفكير، مثل كل السياسيين العظماء.

لكن، هناك شيء آخر تعنيه "قوة التفكير والانعكاس" لديه، شيء يشير إلى المعنى الحرفي للمرآة ولمشهد التأمل؛ ولا يتعلق الأمر هنا بالقوانين الفيزيائية للانعكاس، بل بالمفارقات التأملية داخل تجربة القانون. فليس هناك قانون بدون مرآة؛ ولن نتمكن أبدا من تفادي لحظة الإعجاب داخل هذه البنية العاكسة.

إن الإعجاب، وبغض النظر عن مدلوله كإسم وعن ما يقدمه للرؤية؛ لا ينتمي فقط إلى دائرة النظر. فهو يترجم الانفعال والتعجب والاندهاش والتساؤل أمام كل ما يتجاوز الحد؛ وبتعبير ديكارت Descartes، أمام "غير العادي" الذي يعتبر كهوى، بل والأول ضمن الأهواء الستة البدائية، أي قبل الحب والحقد والرغبة والفرح والألم. وسيضيف ديكارت بأن الإعجاب يستدعي المعرفة، فبخارجه يوجد الجهل، لأنه يستمد قوته من "المباغتة" أو "مما يحدث فجأة". فالنظرة المعجبة تندهش وتسائل حدسها وتنفتح على نور السؤال، وهو متلقى أكثر مما هو مثار. إن إشعاع السؤال يخترق هذه التجربة لينعكس من خلالها. ذلك، أن هذا الشعاع ينبثق من مصدر الإعجاب، حيث ينتشر داخل حركة انعكاس، تبدو جذابة بشكل غريب. لقد أصبح مانديلا مثيرا للإعجاب، لأنه عرف كيف يكون معجبا؛ وما عرفه تم بداخل الإعجاب. وهو جذاب أيضا، كما سنرى، لأنه كان منجذبا. إن ما نريد سماعه، بشكل من الأشكال، قد قيل من طرف مانديلا. فهو تحدث عما فعله وما وقع له. ويعبر هذا الضوء المنعكس وهذه التجربة التي تجسد حركة السؤال جيئة وذهابا، عن نداء صوت. فبأي شيء يذكرنا صوت نيلسون مانديلا وماذا يطلب منا ويفرضه علينا؟ ما علاقته بالنظر والانعكاس والإعجاب؟ وأنا أقصد هنا طاقة هذا الصوت وأيضا النشيد المعلن باسمه [وبإمكانكم أن تسمعوا هتاف شعبه عندما يردد اسمه : مان- دي - لا!] إن الحديث عن الإعجاب بمانديلا، هو حديث عن شغفه أيضا، فهذا الإعجاب يتسع لإضافة مزدوجة، تلك التي يوحي بها وتلك التي يستشعرها. وتقطن هاتان الإضافتان بنفس المسكن، حيث تنعكس الواحدة على الأخرى. وهذه هي فرضيتي التي سبق أن أعلنت عنها. لقد أصبح مانديلا مثار إعجاب، لأنه أعجب بكل ما لديه من قوة ولأنه جعل من إعجابه قوة وقدرة على النضال لا هوادة

ولا رجعة فيهما. فالأمر يتعلق بالقانون، الجاثم فوق كل القوانين. فبأي شيء أعجب في آخر المطاف؟ باختصار شديد لقد أعجب بالقانون وما سجله داخل الخطاب والتاريخ والمؤسسة، وأعني بذلك الحق.

وإليكم استشهاد أول، يتحدث فيه محام خلال محاكمة، هي محاكمته بالضبط، حيث يقوم أيضا بمهمة المحقق الذي يواجه متهميه باسم الحق. يقول مانديلا "يجب أن تكون المهمة الأساسية الآن هي إلغاء كل تمييز عرقي وإقامة الحقوق الديمقراطية على أساس ميثاق الحرية [...] وقد استخلصت من خلال قراءتي للمؤلفات الماركسية وحواري مع بعض الماركسيين، بأن الشيوعيين يعتبرون النظام البرلماني الغربي لا ديمقراطيا ورجعيا. وعلى العكس من ذلك؛ فأنا معجب بهذا النظام. فمواثيق الإعلان عن الحقوق والإعلان العالمي، هي نصوص محترمة من طرف جميع ديمقراطيي العالم؛ وأنا معجب باستقلالية وحياد القضاء الإنجليزي. وهي نفس المشاعر التي أكنها تجاه مجلس الشيوخ ومذهب فصل السلطات واستقلالية العدالة الأمريكية".[1]

إنه يؤكد على إعجابه بالقانون، لكن هل هذا القانون المتحكم في الدساتير والمواثيق، هو نتاج غربي صرف؟ هل تحافظ كونيته الشكلية على علاقة غير مختزلة بالتاريخ الأوروبي، إن لم نقل الأنجلو-أمريكي؟ وإذا ما كان الأمر كذلك، فإنه يتعين طبعا التفكير في هذه الإمكانية الغريبة. فخاصيتها الشكلية ستكون أساسية بالنسبة لكونية القانون ولحدث حضوره في زمان ومكان محددين من التاريخ. فكيف يمكن، في هذه الحالة، التفكير في مثل هذا التاريخ؟ وهل سيظل النضال

---

(1) Plaidoirie, Procès de Rivonia, Octobre 1963 – mai 1964, in *Nelson Mandela, L'Apartheid*, ed. de Minuit, 1965 – 1985, p.96.

وتحيل كل الاستشهادات على هذا المؤلف، كما أن التشديد سيكون من عندي دائما.

اقتطف هذا النص من مؤلف :

Jacques Derrida, *Psyché, inventions de l'autre, Galilée*, 1987, pp. 453 – 475.

ضد الميز العنصري apartheid خصوصا بالطريقة التي سلكها مانديلا وفكر فيها، نوعا من المعارضة الفكرية وحربا داخلية في جسم الغرب ذاته وباسمه؟ هل سيظل تناقضا داخليا لا يحتمل الغيرية الجذرية ولا التنافر الحقيقي؟

بهذه الصيغة، ستتضمن فرضية مثل هاته، العديد من المقتضيات المتشابكة التي سنحاول التعرف عليها فيما بعد. لكن لنحتفظ الآن بحقيقة حصرية ومؤكدة وهي: أن ما أعجب به مانديلا وصرح به، هو التقليد الذي دشنته المواثيق والإعلانات عن حقوق الإنسان في جميع أشكالها؛ وغالبا ما يحيل على "كرامة الإنسان" وعلى "الإنسان الجدير بهذا الإسم"؛ إضافة إلى إعجابه بالديموقراطية البرلمانية وتحديدا بمذهب فصل السلط واستقلالية القضاء. وإذا ما كان قد أعجب بهذا التقليد، فهل يعتبر من جراء ذلك، وبكل بساطة وريثا له؟ الجواب هو نعم ولا؛ وذلك بحسب المعنى الذي نعطيه للميراث. فمن الممكن التعرف على الوريث الحقيقي عبر ذلك الذي يحافظ ويعيد إنتاج وأيضا يحترم منطق الميراث، لكي يستخدمه عندما تحين الفرصة، ضد من يدعون الدفاع عنه ويعمل على إظهار ما هو خفي، مترقبا انكشافه عبر الفعل الخارق للانعكاس، ما دام لم يسبق له أن انكشف.

(2)

لقد كان هذا المنطق الصارم للانعكاس هو المتحكم في ممارسة مانديلا أيضا. ولدينا علامتان على الأقل كشهادة على ذلك:

- العلامة الأولى: إن المؤتمر الوطني الإفريقي الذي أصبح مانديلا واحدا من زعمائه بعد أن انخرط فيه سنة 1944، قد تأسس بعد المؤتمر الوطني الجنوب إفريقي South African National Congress. والحال، أن نية هذا الأخير كانت تعكس بنية الكونغرس الأمريكي

ومجلس اللوردات. وكانت تتضمن على الخصوص مجلسا أعلى. هكذا فإن البراديغم [الأنموذج] المؤسس، كان يتمثل في الديموقراطية البرلمانية التي نالت إعجاب مانديلا. وقد أقر ميثاق الحرية الصادر سنة 1955، المبادئ الديموقراطية المستوحاة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ومع ذلك، فإن مانديلا سيرفض بصرامة لا نظير لها، التحالف التلقائي أو الخالص مع الليبراليين البيض الذين كانوا يدعون إلى النضال داخل الإطار الدستوري القائم. وقد ذكر مانديلا بالحقيقة التالية، وهي أن إقامة هذا القانون الدستوري لم تكن عبارة عن ضربة حاسمة عنيفة، أنتجت واقتضت وحدة الوطن في نفس الآن. فهذه الضربة كانت فاشلة وعبرت عن خسارة قانون لم يكتب له الترسخ؛ لأنه وضع لخدمة مصالح إرادات خاصة وجزء من السكان وعدد محدود من الأشخاص، أي الأقلية البيضاء التي حظيت بالامتياز، كذات معينة داخل هذا الدستور اللادستوري.

قد يقال لنا إن مثل هذا التدخل يعلن دائما عن حدث قيام وطن ودولة أو دولة – وطن، إذ يتعين على الفعل الإنجازي Performatif لمثل هذه المؤسسة أن ينتج فعلا [أو يعلن عن] مايدعي ويصرح ويؤكد وصفه وفق فعل تقريري constatif. ويتمثل السيمولاكر أو الحكاية في إبراز ما يقال إننا نفكر فيه عبر تفصيله ومعاينته، وكأن الأمر يتعلق بتسجيل ما سبق أن وجد هنا، أي وحدة الوطن وتأسيس الدولة، في حين أن إنتاج الحدث لم يكتمل بعد. لكن المشروعية، إن لم نقل الشرعية، لا تستقر بشكل دائم، فهي لا تغطي العنف الأصلي ولا تخضع للنسيان إلا في بعض الظروف. فليس كل أصحاب الإنجازات "سعداء"، كما يؤكد أحد منظري أفعال الكلام Speech acts. ويتوقف ذلك على عدد كبير من الشروط والاتفاقيات التي تشكل سياق مثل هذه الأحداث. وبخصوص إفريقيا الجنوبية، فإن "الاتفاقيات" لم تحترم، وبرز العنف

بشكل كبير في لحظة امتدت فيها الرؤية لتشمل المشهد الدولي الجديد. فقد كانت المجموعة البيضاء تشكل أقلية "أكثر مما يجب"، وكان التوزيع اللا متكافئ للثروات باديا بشكل كبير. لذلك ظل هذا العنف في نفس الآن، مبالغا فيه وعاجزا وغير كاف وتائها داخل تناقضه الخاص. كما أنه لم يتعرض للنسيان، مثلما هو الشأن في الدول المؤسسة على المذابح أو شبه الإبادة. لأن عنف الأصل مطالب هنا بأن يتكرر إلى ما لا نهاية وأن يعلن عن حقه داخل الجهاز التشريعي الذي فشل مظهر المسخ في تقديم بديل عنه، لأنه عبارة عن تكاثر مرضي لأعضاء قانونية مصطنعة prothèses juridiques [قوانين، قرارات، تعديلات]، هدفها إعطاء المشروعية لأدق تجليات العنصرية الأساسية، عنصرية الدولة الوحيدة والأخيرة في العالم [**ملحوظة المترجم**: لا نشاطر دريدا هذا الرأي، لأن هناك عنصرية مشابهة لها، وهي عنصرية دولة إسرائيل. وكل ما نتمناه أن تلقى هذه الأخيرة، نفس مصير الأولى في أقرب الآجال].

وإذن، فإن قيام مثل هذه الدولة، لا يمكنه أن يحيل، بنوع من التشابه المقنع، على الإرادة الشعبية. ففي ميثاق الحرية، هنالك تأكيد على أن "إفريقيا الجنوبية هي في ملك كل مواطنيها، سودا وبيضا. ولا يمكن لأية حكومة أن تكتسب السلطة، ما لم تكن مؤسسة على إرادة "الشعب برمته". وحينما يحيل على الإدارة العامة التي لا تختزل في مجموع إرادات "الشعب برمته" فإن مانديلا يذكرنا بروسو، على الرغم من كونه لم يستشهد به أبدا. وبذلك، فهو يسائل السلطة والشرعية ودستورية الدستور. كما يرفض اقتراح –وتحالف – البيض الليبراليين الذين يناهضون الميز العنصري، مع الإدعاء في نفس الآن، باحترام الإطار الشرعي: "إن قاعدة الليبراليين تتمثل في استخدام الوسائل الديموقراطية والدستورية ورفض جميع أشكال الكليانية، سواء كانت فاشستية أو شيوعية. فالشعب المتمتع بحقوقه الديموقراطية

والدستورية، هو وحده المؤهل للحديث عن الوسائل الديموقراطية والدستورية. وهذا الأمر لا معنى له بالنسبة لأولئك الذين لا يتمتعون بهذه الحقوق" [نفس المرجع، ص. 19].

ما الذي يعرضه مانديلا، مقابل الضربة الحاسمة للأقلية البيضاء التي أسست قانونا ديموقراطيا مزعوما، لصالح كيان عرقي - قومي واحد؟

إنه "الشعب برمته"، أي كيان عرق - قومي آخر ومجموعة شعبية أخرى، تتكون من كل المجموعات، بما فيها الأقلية البيضاء التي تقطن بالمجال الترابي المسمى إفريقيا الجنوبية. و لا يمكن لهذا الكيان، ولن يكون بإمكانه مستقبلا، أن يتأسس كذات بالنسبة للدولة أو لدستور "جنوب إفريقيا"، إلا بفعل إنجازي. ولن يحيل هذا الفعل ظاهريا، على أي قانون أساسي مسبق، بل فقط على "اتفاقية" تقطيع جغرافي وديموغرافي، أنجز على نطاق واسع من طرف المستعمرين البيض. وهذه الواقعة ظلت راسخة في الأذهان. و لربما كان من واجب إرادة "الشعب برمته" أو الإرادة العامة ، أن تقلص من وضعها الملموس، وهذا ما يستشف من نموذجها المنظم على الأقل. لكن، وفي جميع الأحوال، فإن هذا النموذج يبدو بعيد المنال. وتسجل مقولة "الشعب برمته" - كما يبدو أنها تعكس- حدث الضربة الحاسمة المتمثلة في سيطرة البيض وبالتالي في تأسيس جمهورية إفريقيا الجنوبية. فكيف سيتسنى في غياب هذا الحدث، معرفة العلاقة بين الإرادة العامة وما دعاه ميثاق الحرية ب "إرادة الشعب برمته"؟ فقد تم تجميع هذا الأخير بطريقة مفارقة، من طرف عنف يروم تشتيته وتفكيكه نهائيا، إلى درجة المس بهويته الأكثر افتراضا. وتقترن هذه الظاهرة بتأسيس وقيام أغلب الدول المتحررة من الاستعمار. وهذا ما يدركه مانديلا؛ إذ أن التأسيس الكامل للدولة، مهما كان

ديموقراطيا وحتى لو بدا مسايرا لمبدأ مساواة الجميع أمام القانون، لا يمكنه أن يفترض وجودا مشروعا بشكل مسبق لكيان وطني . وينطبق هذا الأمر أيضا على وضع أول دستور. فالوحدة التامة للشعب، لا يتم التعرف عليها لأول مرة إلا بواسطة عقد – شكلي أو غير شكلي، مكتوب أو غير مكتوب – يسمح بإقرار قانون أساسي. غير أن هذا العقد لا يوقع في الحقيقة إلا من طرف ممثلين مفترضين لشعب برمته، كما يدعون، حقا وحقيقة. وليس باستطاعة هذا القانون الأساسي، أن يسبق ما يؤسسه وما يفترضه، أي ما يقصده وما يعكسه؛ ليس بإمكانه أن يسبق هذا الإنجاز العجيب الذي يسمح فيه التوقيع لنفسه بأن يوقع وبأن يمنح الشرعية لذاته، بدون ضمانة من قانون سابق.

ونحن نجد هذا العنف وهذه الحكاية المرتبطين بالتوقيع ، ضمن ما نسميه بالسيرة الذاتية وداخل الأصل "التاريخي" للدول. وفي حالة إفريقيا الجنوبية، فإن الحكاية التي تواجه حكاية أخرى، تتمثل في ما يلي : لا يمكن لوحدة "الشعب برمته" أن تتلاءم مع التقطيع الذي قامت به الأقلية البيضاء. ويتعين على هذه الوحدة الآن، أن تشكل مجموعة [أقلية بيضاء زائد كل سكان إفريقيا الجنوبية الآخرين]، لم يتم تصورها والتعرف عليها إلا انطلاقا من عنف الأقلية. ولن يطرأ أي تغيير على هذا الوضع المتناقض، بالرغم من التعارض القائم بين هاته الوحدة وتلك. فالشعب برمته كاتحاد "لكل المجموعات القومية"، لن يكتسب وجوده وقوته كقانون، إلا من خلال الفعل الذي يدعو إليه ميثاق الحرية تحديدا. فهذا الميثاق يتحدث في الحاضر الذي يفترض أنه تأسس على وصف معطى ماض، يجب التعرف عليه في المستقبل. وهو يتحدث أيضا عن مستقبل يكتسي صيغة أمر :"إن إفريقيا الجنوبية هي في ملك كل سكانها، سودا وبيضا. ولا يمكن لأية حكومة أن تكتسب السلطة، ما لم تكن مؤسسة على إرادة الشعب

برمته. فالشعب هو الذي سيحكم؛ وستتمتع كل المجموعات القومية بحقوق متساوية [...] وسيكون الجميع متساويا أمام القانون" (نفس المرجع، ص. 19/20).

إن الميثاق لا يلغي الفعل المؤسس للقانون، هذا الفعل الذي يعتبر بالضرورة غير شرعي في حد ذاته، لأنه أدى إلى قيام دولة جنوب إفريقيا، لكنه أصبح شرعيا بعد ذلك مباشرة، خصوصا بعدما تمت المصادقة عليه من طرف المجموعة الدولية. فالميثاق لا يلغي هذا الفعل، بل يعيد صياغته، عبر التفكير ضدا على الأقلية البيضاء، في المبادئ التي يدعي اعتمادها والتي لم يتوان عن خيانتها في الواقع. فنحن، يقول الميثاق، مع الديموقراطية ومع جنوب إفريقيا، لكن يجب أن تشمل مقولة "الشعب برمته" كل المجموعات القومية. وهذا هو منطق القانون الذي تدعي الأقلية البيضاء تبنيه. وبتحديدنا للتراب الوطني بهذا الشكل، سيصبح كل الناس وكل الرجال "الجديرين بهذا الاسم"، ذواتا خاضعة للقانون بالفعل.

- أما العلامة الثانية: فتتمثل في الإعجاب المعلن بنموذج الديموقراطية البرلمانية، الأنجلو-أمريكية وبفصل السلط وبوفاء الميثاق لكل مبادئ هذه الديموقراطية وللمنطق الراديكالي الذي يضع هذه المبادئ في مواجهة المدافعين الغربيين عن الميز العنصري. وهو ما يمكن أن يشبه ضربة حاسمة وانقلابا نظريا: فنضال الجماعة السوداء [أو الجماعات غير البيضاء]، سيتم باسم قانون ونموذج مستوردين تعرضا للخيانة من قبل، من طرف المستوردين الأوائل. وهذا تنافر رهيب لكنه يبدو مختزلا أو بالأحرى منعكسا، إلى حد تفاديه لكل تمثيل موضوعي. فلا تلاؤم هناك ولا تنافر، لأنه ليس هناك استيراد ولا أصل محدد لتاريخ القانون، بل فقط عدة عاكسة، تقوم بعرض الصور وقلب المسار والإسقاط في الهوة؛ وهناك أيضا نتائج تاريخية تخص

قانونا تقر بنيته وتاريخه بالأصل. ومثل هذه العدة غير قابلة للعرض بالفضاء الموضوعي – وأنا أقصد من وراء هذه الكلمة، كون "س" ليست طبيعية، وهي ليست بالضرورة أمرا مصطنعا شكلته أيادي الإنسان – ويرجع ذلك إلى سببين أعرضهما باختصار : فالسبب الأول يعود إلى بنية القانون والمبدأ والنموذج، كمقتضيات مأخوذة بعين الاعتبار. وكيفما كان المكان التاريخي لتشكيلها أو لصياغتها ولإبرازها أو عرضها، فإن مثل هذه البنية تروم الكونية. وهذا هو مضمونها القصدي، إن صح القول؛ إذ يقتضي معناها، التجاوز الفوري للحدود التاريخية والوطنية والجغرافية واللسانية والثقافية المتعلقة بأصلها الظاهري. ويتعين أن يبدأ كل شيء باقتلاع الجذور؛ وبذلك ستبدو الحدود كإمكانات إمبريقية، قد تخفي ما يعتقد أنها تظهره. ويمكننا في ضوء ذلك، أن نتصور كيف أن "الأقلية البيضاء" بإفريقيا الجنوبية كانت تخفي ماهية المبادئ التي تدعي تبنيها، فهي قد عملت على خصخصتها وتجزئتها وامتلاكها وبالتالي استعقالها Arraisonne ضد الغاية من وجودها، بل وضد العقل ذاته.

– بالمقابل، فإن التفكير المنعكس الذي نتحدث عنه هنا، في إطار مقاومة الميز العنصري، سيمكن من رؤية ما ليس مرئيا في الظاهرة السياسية الخاضعة للبيض. فهو سيقضي برؤية ما لم يعد يرى أو لم تتم رؤيته بعد، وسيحاول تنوير الإنسان الأبيض، لأنه لا يعيد إنتاج ما هو مرئي، بل ينتجه. ويسمح هذا التفكير برؤية القانون أكثر مما يعكسه، ما دام هذا القانون غير مرئي في ظاهريته؛ فقد أصبح غير مرئي أو أنه ما زال لم ير. ولأنه عمل على نقل اللامرئي إلى المرئي، فإن هذا التفكير لم ينطلق مما هو مرئي، بل من الفهم. وبتحديد أدق، فهو يدعو إلى فهم ما هو عقلي ومتلائم مع العقل. وذلك هو السبب الأول، وهو عين العقل.

- أما السبب الثاني، فيبدو أكثر إشكالية. وهو يتعلق تحديدا بهذه الرؤية المتمظهرة، أي بالشكل التاريخي للقانون وللنموذج وللمبادئ الديموقراطية. وهنا أيضا تتبع تجربة الإعجاب المعلن، كإعجاب منجذب أيضا، ثني التفكير الدائم في القانون. فمانديلا يدرك ويرى؛ وسيقول البعض إنه وضع مشروعا لحضور هذا القانون داخل المجتمع الإفريقي وفكر فيه دون أن يراه. وقد تم ذلك "قبل مجيء الإنسان الأبيض". وأسجل هنا ثلاثة دوافع، ضمن ما أعلنه بخصوص هذا الموضوع وهي :

أ) دافع الانجذاب : حيث تتوقف النظرة وكأنها مصعوقة بشيء ينظر إليك، دون أن يكون مرئيا ويهتم بك ويفهمك ويدعوك إلى الاستمرار في الملاحظة والإجابة، ويجعلك مسؤولا عن النظرة التي تراك ويدعوك إلى ما وراء المرئي، حيث لا إدراك ولا هلوسة.

ب) دافع البذرة : وهو يقدم صيغة صورية ضرورية للتأويل. فقد تم إقرار وجود النموذج الديموقراطي لدى الأجداد بشكل افتراضي، وإن كان كشفه وبسطه من طرف الفكر، لم يتم إلا لاحقا، أي بعد التدخل العنيف "للإنسان الأبيض" الحامل لنفس النموذج.

ج) دافع الأمة الجنوب إفريقية، مسقط رأس كل المجموعات القومية المدعوة للعيش تحت مظلة قانون جمهورية جنوب إفريقيا الجديدة. ويجب عدم الخلط بين هذه الأمة وبين الدولة أو الوطن : "منذ سنوات خلت، كنت أستمتع وأنا قروي يافع بترنسكاي Transkei، إلى شيوخ القبيلة وهم يحكون عن الزمن القديم والجميل، قبل مجيء الإنسان الأبيض. فقد كان شعبنا آنذاك يعيش بسلام، في ظل السلطة الديموقراطية للملوك ولزعماء الأمباكتي Amapakati، وكان يتنقل عبر أرجاء البلاد بحرية وبدون خوف ولا قيد. آنذاك كانت الأرض في ملكيتنا [...]

وقد آليت على نفسي حينئذ، أن أختار من بين كل الأمور النفيسة، المنتظرة من الحياة، خدمة شعبي وتقديم مساهمتي المتواضعة في النضال من أجل الحرية.

لقد كانت بنية وتنظيم المجتمعات الإفريقية بهذا البلد، تثير إعجابي،وكان لها تأثير كبير على تطور قناعاتي السياسية. فالأرض التي تعتبر هي المورد الرئيسي في تلك المرحلة، كانت في ملك القبيلة برمتها؛ ولم تكن الملكية الخاصة موجودة كما لم تكن هناك طبقات ولا أغنياء ولا فقراء ولا استغلال للإنسان من طرف الإنسان. فكل الناس كانوا أحرارا وسواسية. وكان هذا هو المبدأ الموجه للحكومة، وهو المبدأ المتجلي أيضا في تنظيم المجلس الذي يتدبر شؤون القبيلة [...]

طبعا، فإن هذا المجتمع كان يحتوي على عناصر بدائية أو غير جاهزة، وهي غير قادرة على الاستمرار حاليا. لكنه يتضمن مقابل ذلك، بذور الديموقراطية الثورية المنتظرة، حيث لن تكون هناك عبودية ولا استعباد وسيلغى الفقر وعدم الأمان والحاجة [...] لقد كان المؤتمر الوطني مقتنعا تماما بأن كل الناس، كيفما كانت قوميتهم وبغض النظر عن لونهم والذين تعتبر إفريقيا الجنوبية موطنهم والمؤمنين بالمساواة وبالمبادئ الديموقراطية، يجب أن يعاملوا كأفارقة. لقد كان مقتنعا أن بإمكان كل الجنوب إفريقيين العيش بحرية على أساس المساواة الكاملة في الحقوق والحظوظ" (نفس المرجع، ص. 31 / 32).

إن ما تسمح الجاذبية بإظهاره وما يحرك ويشد اهتمام مانديلا، لا يقف عند حد الديموقراطية البرلمانية التي يقدمها الغرب كمثال وليس كنموذج. فهناك فضلا عن ذلك، الانتقال الذي سيحققه افتراضيا، إن صح القول، من الديموقراطية البرلمانية إلى الديموقراطية الثورية، ضمن مجتمع بدون طبقات ولا ملكية خاصة.

هكذا، تبرز أمامنا مفارقة إضافية، تتمثل في كون التحقق الفعلي واكتمال الشكل الديموقراطي والتحديد الواقعي لهذا الشكل، كل ذلك تم في ماضي هذا المجتمع اللا غربي افتراضيا؛ وبصيغة أخرى ك"بذور". فمانديلا ينجذب نحو ما يراه منعكسا بشكل مسبق وما لم يظهر بعد وما يتوقع رؤيته، أي الديموقراطية الثورية التي لم يقدم عنها الغرب الأنجلو-امريكي سوى صورة ناقصة، شكلية، موجودة بالقوة. فهناك وجود بالقوة مقابل آخر وهناك قدرة مقابل أخرى. لأنه إذا كان مانديلا قد أعجب بالنظام البرلماني الأكثر غربية بالغرب، فإنه سيستعمل نفس الكلمة، معلنا عن "إعجابه" ببنية وتنظيم المجتمعات الإفريقية القديمة بهذا البلد. فالأمر يتعلق ببذرة وبتشكيل سابق، وفق نفس المنطق أو نفس البلاغة، وبمصدر للرؤية. إن الأوجه المتعددة للمجتمع الإفريقي تظهر مسبقا، فهي تبرز بشكل مسبق، ما يعتبر لا مرئيا كظاهرة تاريخية، ونقصد بذلك "المجتمع بدون طبقات" ونهاية "استغلال الإنسان للإنسان".

"إنني أنجذب اليوم نحو فكرة مجتمع بدون طبقات، وهو انجذاب منبثق في جزء منه، من قراءتي للمؤلفات الماركسية؛ وفي جزئه الآخر، من إعجابي ببنية وتنظيم المجتمعات الإفريقية القديمة بهذا البلد. فالأرض التي تعتبر هي وسيلة الإنتاج الرئيسية، كانت في ملك القبيلة؛ ولم يكن هناك غني ولا فقير، ولم يكن هناك استغلال للإنسان من طرف الإنسان" (نفس المرجع، ص 95).

(3)

ظل مانديلا إذن رجل قانون بكل معاني الكلمة. فقد كان داعية للحق، بالرغم من معارضته الظاهرية للمشروعية المحددة سلفا، ورغم أن بعض القضاة اعتبروه في مرحلة معينة، خارجا عن القانون.

لقد كان رجل قانون بالفطرة. فمن جهة، كان يدعو دوما إلى تطبيق القانون؛ ومن جهة أخرى، كان منجذبا على الدوام نحو القانون الذي كان يتعين عليه المثول أمامه مكرها. لكنه أنتظر هذه الفرصة، إن لم نقل هذا الحظ. لماذا الحظ؟ إننا إذا أعدنا قراءة "دفاعه" الذي هو في الحقيقة، عبارة عن مرافعة، فإننا سنجده متضمنا لسيرة ذاتية سياسية، هي سيرته وأيضا سيرة شعبه؛ وهما معا مترابطتان. "فأنا" هذه السيرة تتأسس وتجد تبريرها ومعقوليتها وتوقع باسم "نحن". وكما لاحظنا من قبل، فهو يقول دوما: "شعبي"، خصوصا عندما يثير مسألة الذات المسؤولة أمام "القانون":

"لقد اتهمت بكوني حرضت الشعب على اقتراف جريمة، ألا وهي التظاهر ضد القانون المؤسس للجمهورية في الإتحاد الجنوب إفريقي؛ وهو القانون الذي لم يساهم في وضعه، لا شعبي ولا أنا. لكن عندما تصدر المحكمة حكمها، فيتعين عليها أن تتساءل عن المسؤول الحقيقي عن خرق القانون. فهل أنا المسؤول؟ أو ليست الحكومة بالأحرى هي التي أصدرت هذا القانون، وهي على علم بأن شعبي – أي أغلبية مواطني هذا البلد – سيعارضه، وبأن كل إمكانية مشروعة للتعبير عن هذه المعارضة، تم منعها من طرف تشريع سابق، مطبق على نطاق واسع؟". (نفس المرجع، ص.29).

هكذا، يتقدم بنفسه أمام القانون، متماهيا مع شعبه. ومما لا شك فيه، أنه يرفض هذا القانون، باسم قانون أسمى يعلن عن إعجابه به ويقبل المثول أمامه.

وفي هذا العرض الذاتي، يقدم مبرراته بتجميع عناصر تاريخيه داخل مسكن واحد، أو لنقل داخل مسكن واحد ومزدوج، تاريخه هو وتاريخ شعبه. ففي عملية المثول، يبدوان مجتمعين معا أمام القانون، علما بأن كل واحد منهما يستدعي الآخر. لكنه لا يتقدم بغرض تقديم

مبررات فقط ، لأن العرض الذاتي ليس وسيلة وليس في خدمة الحق. بالمقابل، فإن بسط هذا التاريخ يعتبر تبريرا، وهو لا يتم ولا يمكن أن يكون له معنى إلا أمام القانون. وتتجلى حقيقة نيلسون مانديلا، هو وشعبه، وحضورهما الفعلي، في حركة العدالة هاته.

إننا نجد أنفسنا، أمام ذكريات واعترافات محام. فهو "يعترف" بالفعل ويقدم مبررات ويعلن عن تحمل مسؤولية عدم اعترافه بالشرعية القائمة؛ ويوجه خطابه للإنسانية جمعاء وللعدالة الكونية، متجاوزا القضاة الماثل أمامهم. وهنا تبرز المفارقة : فنحن نحس بنوع من الرعشة المفعمة بالسعادة، من خلال حكاية هذا المناضل المعذب؛ ونشعر أحيانا بنبرة روسو Rousseau ضمن هذه الاعترافات، حيث يتجلى صوت يطالب باستمرار، بسيادة صوت الضمير وبشعور العدالة الفوري والقوي وبقانون القوانين الذي يتحدث بداخلنا، لأنه مطبوع، داخل قلوبنا. وسيرا على نفس التقليد، سيتعلق الأمر بمكان إلزام مطلق وأخلاق غير محددة ذات فرضيات واستراتيجيات شارطة لكل مصلحة، كما هو الشأن بالنسبة للأوجه المتعددة للقانون المدني : "لا أعتقد، سيدي الرئيس، أن المحكمة، بمعاقبتي على ما أقترفه، ستبلغ مرادها في منع الرجال المصممين على القيام بما يعتبرونه واجبا. فقد أبان التاريخ، أن العقوبات لا تثني عزيمة الرجال، حينما يتعلق الأمر بضمائرهم" (نفسه، ص. 49)

"وكيفما كان الحكم، فعلى المحكمة أن تكون متيقنة بأنني سأستمر في الإنصات إلى صوت ضميري، بعد انقضاء مدة حبسي. وسأكون دوما متأثرا بسبب الحقد العنصري، وسأتابع النضال ضد هذه المظالم، إلى أن تلغى تماما". (نفسه، ص. 50)

"لقد كنا نخرق القانون ونحن على علم بذلك، لكننا لم نكن مسؤولين؛ فقد كان علينا الاختيار بين طاعة القانون وطاعة ضميرنا"

(ص. 35) [...] كان علينا مواجهة صراع جديد بين القانون وضميرنا. فما الذي كان يتعين علينا فعله أمام تجاهل الحكومة لانتقاداتنا ومقترحاتنا؟ هل كنا سنخضع للقانون الذي يعتبر الاحتجاج جريمة ونخون قناعاتنا بالتالي؟ أم أنه كان من الواجب علينا، عكس ذلك، الخضوع لما يمليه علينا ضميرنا؟ أمام هذه المعضلة، لا يمكن للرجال العادلين، أصحاب العزيمة الشرفاء، أن يقدموا سوى إجابة واحدة وهي : طاعة ضميرهم، بغض النظر عن النتائج الوخيمة التي سيؤدي إليها مثل هذا الموقف. لقد خضعنا جميعا، أعضاء اللجنة وأنا كسكرتير عام، لما يمليه علينا ضميرنا". (نفسه، ص. 39 / 40).

إن الضمير والوعي بالقانون يشكلان شيئا واحدا؛ كما أن عرض الذات وعرض الشعب، يشكلان تاريخا واحدا وتفكيرا واحدا. وكما قلنا سابقا، ففي الحالتين معا، هناك مسكن واحد ومزدوج؛ وهو مسكن الإعجاب؛ لأن هذا الوعي يتقدم ويجمع ويمثل من خلال انعكاسه أمام القانون، أي أمام ما هو رائع.

وتجربة الإعجاب هاته، هي أيضا تجربة داخلية بشكل مزدوج. فهي تعكس التفكير وتستمد منه كل قوتها الموجهة ضد القضاة الغربيين. ذلك أنها تعمل، وبشكل مأساوي، انطلاقا من استبطان مزدوج. فمانديلا يستبطن أولا ويتحمل داخليا فكرة نموذجية عن القانون، يبدو وكأنها مستمدة من الغرب. لكنه وفي نفس الآن، يستبطن مبدأ الجوانية Intériorité في الصيغة التي حددها الغرب المسيحي. وهو ما نجد سماته ضمن الفلسفة والسياسة والحق والأخلاق السائدة بأروبا. فقانون القوانين يكمن داخل الوعي الأكثر حميمية، ويتعين علينا في آخر المطاف، أن نحكم على القصد وعلى الإرادة الطيبة الخ... فالقانون يتحدث عبر صوت الضمير، أو أنه ينطبع في صميم الفؤاد، قبل كل خطاب قانوني أو سياسي؛ وقبل نصوص القانون الوضعي.

لقد كان مانديلا إذن رجل قانون بالفطرة، وأيضا بالمهنة. فنحن نعلم بأنه درس الحقوق في البداية، عملا بنصيحة والتر سيزولو Walter Sisulu الذي كان في حينه كاتبا للمؤتمر الوطني الإفريقي. فقد كان المطلوب هو الإحاطة بالقانون الغربي واستعماله كسلاح ضد المضطهدين الذين كانوا في آخر المطاف، ورغم كل حيلهم القانونية، يجهلون القوة الحقيقية لقانون يتلاعبون به ويخرقونه و لا يلتزمون به. ولكي ينتسب إلى النظام، وقبل ذلك إلى كلية الحقوق، سيتابع مانديلا دروسا بالمراسلة. وكان في البداية، ينوي الحصول على دبلوم في الآداب. ويجب علينا أن نشدد على هذه المرحلة. فلكونه لم يتمكن من تحقيق تبادلات مباشرة وفورية "بالصوت الحي"، اضطر للبدء بالمراسلة؛ وسيشكو من هذا الوضع لاحقا. طبعا، إن السياق مختلف لكن الأمر يتعلق دوما بسياسة الصوت والكتابة وبالاختلاف القائم بين "الصوت العالي" والكتابة، بين "الصوت الحي" أو "المراسلة" [**ملحوظة المترجم**: يلمح دريدا هنا، إلى الإعلاء من شان الصوت واحتقار الكتابة في الفكر الغربي برمته. وهو ما أثاره ضمن العديد من مؤلفاته التي نذكر من بينها على الخصوص، "في *الغراماتولوجيا*" و"*صيدلية أفلاطون*"] : "لقد علمنا تاريخ حكومات الإنسان الأبيض، بأن الأفارقة يتعرضون دوما للقمع وللترهيب، عندما يعبرون عن مطالبهم بصوت عال. وهم يعرفون ذلك بالتجربة وليس عن طريقنا [...] فمنذ سنوات 1921 - 1923 قام شعبي، أي الأفارقة، عن طواعية واختيار بأعمال عنيفة ضد الحكومة كي ترجع إلى جادة الصواب؛ وذلك باللغة التي تتقنها جيدا، وهي اللغة الوحيدة التي تعرفها في الحقيقة. ففي جهات أخرى من العالم، كانت المحكمة ستجيبني قائلة : [كان عليكم أن تكاتبوا حكامكم]، لكنني أعرف بأن محكمتنا لا تتوفر على البراءة الكافية لإجابتي بهذه الطريقة. فقد كاتبنا

الحكومة عدة مرات، ولست في حاجة إلى الحديث مرة أخرى، عن تجربتي بهذا الخصوص. فالمحكمة لا يمكنها أن تتوقع استمرار شعبي في استعمال المراسلة، في ذات الوقت الذي تبين فيه الحكومات يوميا، مدى احتقارها لهذا الإجراء. كما أن المحكمة لا يمكنها ، على ما أعتقد أن تتوقع أيضا سكوت شعبي وبقاءه ساكنا". (نفسه، ص.43/44).

فلكي لا تسمع صوت الآخرين تعرض عليهم الحكومة مكاتبتها. لكنها لا تريد الإجابة و لا حتى قراءة ما يكتب. ويذكر مانديلا بالرسالة التي بعثها ألبير لوثوليAlbert Luthuli ، رئيس المؤتمر الوطني الإفريقي آنذاك إلى الوزير الأول ستريدوم Stridjdom . وكانت الرسالة عبارة عن دراسة مطولة للوضعية، مرفوقة بطلب عقد جلسة استشارية. وقد ظلت الرسالة بدون جواب : "إن سلوك هذه الحكومة تجاه شعبي وآماله، لم تكن أبدا تستجيب لمنتظراته ولا لما يمكن عن حق، انتظاره من أناس متحضرين. فقد ظلت رسالة الرئيس لوثولي بدون جواب". (نفسه، ص. 38).

لم تكن السلطة البيضاء تعتبر نفسها ملزمة بالإجابة ولا حتى مسؤولة أمام الشعب الأسود. ولم يكن بإمكان هذا الأخير التأكد من أن الجانب الآخر كون عنه صورة ملائمة بهذا الشكل أو ذاك، سواء عبر رجوع رسائله أو سماعه لعبارة من الطرف الآخر أو تلقيه لنظرة أو لإشارة معينة. فالسلطة البيضاء لم تكلف نفسها عناء الإجابة والأدهى من ذلك، أنها لم تكن تشعر مراسلها بأنها تسلمت الرسالة. وقد خاض مانديلا نفس التجربة بعد لوثولي، حيث كاتب فيروورد VerWoerd لإخباره بمضمون قرار تم التصويت عليه بخلية العمل التي كان سكرتيرا لها. وطلب أيضا عقد لقاء وطني قبل الآجال المحددة من طرف القرار. والنتيجة، أنه لم يتوصل لا بالإجابة ولا بإشعار الاستلام : "في بلد متحضر، سيعتبر عدم استلام الحكومة رسالة من هذا النوع مهينا،

بحيث لم تأخذ بعين الاعتبار مطالب منظمة تجمع أهم الشخصيات والزعماء المنتمين للمجموعة الأكثر عددا بالبلد. ومرة أخرى، فإن موقف الحكومة كان أدنى مما يمكن انتظاره من أناس متحضرين. وعلينا جميعا، كشعب إفريقي وكأعضاء لجنة العمل الوطني التي تتحمل مسؤولية الحفاظ على مصالح الشعب الإفريقي، أن نستعد لمواجهة جديدة بين القانون وضميرنا". (نفسه، ص. 39).

إن عدم استلام الرسالة، يعني خيانة قوانين التحضر، وقبل ذلك قوانين الحضارة. فهو سلوك وحشي وعودة إلى حالة الطبيعة كمرحلة ما قبل اجتماعية، سابقة على القانون. فلماذا قامت الحكومة بهذا العمل الغير متحضر؟ لأنها تعتبر غالبية الشعب "هذه المجموعة الأكثر عددا"، غير متحضرة وسابقة أو خارجة على القانون. ولأنه قاطع المراسلة من جانب واحد، فإن الرجل الأبيض لم يعد يحترم قانونه الخاص. لقد أعمته الحقيقة التالية وهي: أن استلام الرسالة يعني أن الآخر يطالب بحق مجموعته. وباحتقاره لقانونه الخاص، جعل الرجل الأبيض، القانون محتقرا: "لربما اعترضت علينا المحكمة بكون استخدامنا لحقنا في الاحتجاج وفي إسماع صوتنا، يتطلب منا عدم تجاوز حدود القانون. وجوابي هو أن الحكومة هي التي تبخس من قيمته بممارستها، حيث تجعله محتقرا وتدفع الجميع إلى عدم احترامه. وتجربتي في هذا الباب غنية بالعبر. فقد استخدمت الحكومة القانون لمضايقتي في حياتي الشخصية والمهنية وفي نشاطي السياسي، إلى الحد الذي تملكني فيه الشعور بالاحتقار الشديد للقانون". (نفسه، ص. 45)

إن احتقار القانون [وهو النقيض التناظري لاحترام القانون الأخلاقي لدى كانط Achtung /Verachtung] لم يصدر عن مانديلا، فهو يعكس بمعنى ما، عبر اتهامه وجوابه واستلامه لرسالة الإنسان

الأبيض احتقار هذا الأخير لقانونه الخاص. فالأمر يتعلق دوما بعملية انعكاس؛ وأولئك الذين اعتبروه يوما ما خارجا عن القانون، لم يكن من حقهم اتخاذ هذا الموقف لأنهم سبق وأن جعلوا أنفسهم خارج القانون. وبوصفه لوضعيته كشخص خارج عن القانون فإن مانديلا سيحلل الكائن الخارج عن القانون، هذا القانون الذي لم يحاكم بسببه، بل اضطهد وتعرض لأحكام مسبقة اعتبرته مجرما؛ وكأن هذه المحاكمة التي لا تنتهي، قد وقعت من قبل، أي قبل التحقيق، مع العلم بأنها ظلت تؤجل إلى ما لا نهاية : "أراد القانون أن يجعلني مذنبا، ليس بسبب ما فعلته، بل بسبب الأفكار التي أدافع عنها. وفي ظل هذا الوضع ، من الذي سيندهش من تحولي إلى رجل خارج عن القانون؟ من الذي سيندهش من كون إنسان منبوذ من المجتمع ، سيختار العيش خارج القانون مثلما فعلته مدة شهور عديدة، حسب الشهادات المقدمة أمام المحكمة؟ [...] لكن قد يحصل أن يمنع الإنسان – وهذا ما وقع لي – من ممارسة حقه في حياة عادية، وأن يجبر على العيش خارج القانون". (نفسه، ص. 46 / 47).

هكذا، فإن مانديلا سيتهم حكومة البيض بعدم الإجابة، مطالبا السود في نفس الآن، بالسكوت "وباستخدام المراسلة" قائلا : عليكم أن تكتفوا بالمراسلة وأن تراسلوا أنفسكم ! إنها السخرية الرهيبة للتراكب : فبعد إصدار الحكم على مانديلا، تم عزله بزنزانة منفردة، ثلاثة وعشرين ساعة في اليوم ، بسجن بريتوريا؛ وقد أجبر على خياطة أكياس بريدية.

(4)

كرجل قانون بالفطرة، سيخضع مانديلا لنفس التفكير والانعكاس، كلا من قوانين مهنته وأخلاقية المهنة وماهيتها وتناقضاتها. فكيف تسنى

لكاتب الضبط هذا "الملزم بواجبات الخضوع لقوانين بلده واحترام تقاليده"، قيادة حركة احتجاج والتحريض على الإضراب ضد سياسة هذا البلد نفسه؟ لقد أثار مانديلا هذا السؤال أمام قضاته. فقرار الالتزام أو عدم الالتزام بقانون الواجب، لا يتعلق بالأخلاقيات في حد ذاتها، لأن السؤال : "ما العمل أمام أخلاقيات المهنة؟ وهل يجب أم لا يجب احترامها؟" لا علاقة له بالمهنة في حد ذاتها؛ لأن الإجابة عليه تتم بقرار ملزم للوجود برمته، في أبعاده الأخلاقية والسياسية والتاريخية. لذلك، يتعين بشكل ما، سرد وقائع الحياة الشخصية، لتفسير أو بالأحرى لتبرير خرق القاعدة المهنية : "لكي تفهم المحكمة الظروف التي أدت بي إلى التواجد هنا، يجب أن أذكر بسوابقي السياسية وأن أوضح العوامل المختلفة التي دفعتني إلى النشاط السياسي. فمنذ سنوات مضت، عندما كنت قرويا يافعا بترنسكاي [...] (نفسه، ص. 31).

هل تعامل مانديلا مع التزاماته المهنية بلا مسؤولية؟ كلا. فهو قد حاول التفكير في مهنته التي تكتسي أهمية خاصة وتأمل في واجب الواجبات وفي المعنى العميق للقوانين الأخلاقية وفي روحها. ومرة أخرى، وبإعجاب ملؤه الاحترام، قرر حسم الموقف باسم واجب الواجبات الذي يعتبر واجبا فيما وراء الواجب وقانونا فيما وراء الشرعية. غير أن الوجه المفارق لهذا التأمل [في واجب الواجب] الذي يتجاوز ما يفكر فيه، هو أن المسؤولية تكتسب معناها داخل الوضع المهني. فهي تندرج في إطاره، لأن مانديلا قرر ممارسة مهنته رغم أنف القانون وأولئك الذين أرادوا منعه من ممارستها. وككاتب ضبط "جدير بهذا الاسم"، فإنه سيعارض القانون من داخله، بالتفكير فيه وأيضا بالإبانة عما هو غير مقروء فيه. ومرة أخرى، سيعكس تفكيره ما يختفي وراء مظهر القانون. فهو لا يعيد إنتاج المرئي بل ينتجه. وهذا

الإنتاج المنير، يتجلى في العدالة الأخلاقية أو السياسية؛ لأنه لا يجب إدراج الإخفاء الظاهراتي داخل أية عملية طبيعية، فهو ليس محايدا و لا بريئا و لا حتميا. إنه يعكس هنا، عنف سياسة الرجل الأبيض ويرتبط بتأويله للقوانين وبتكاثر الإجراءات القانونية التي تتناقض مع روح القانون.

مثلا، إن مانديلا لم يكن بإمكانه، بسبب لون بشرته وانتمائه للمؤتمر الوطني الإفريقي CNA، أن يتوفر على مكتب لمزاولة مهنته داخل المدينة. فللحصول على مقر، كان لزاما عليه طلب ترخيص من الحكومة وفق ما تنص عليه قوانين L'Urban Areas Act بالمقابل، فإن كاتب الضبط الأبيض، لا يطالب بهذا الإجراء. وبطبيعة الحال، فإن الطلب سيرفض وسيتجدد الرفض في كل مرة. لذلك، سيضطر مانديلا لممارسة مهنته بمناطق نائية، مخصصة للأهالي ويصعب بلوغها من طرف من هم في حاجة إلى خدماته ونصائحه، من القاطنين بالمدينة: "إن ذلك يعني، مطالبتنا بالتوقف عن العمل وعن تقديم الخدمات لمواطنينا وبالتالي فقدان كل ما اكتسبناه خلال سنوات دراستنا. ولن يقبل أي كاتب ضبط جدير بهذا الاسم، هذه الوضعية عن طيب خاطر. لذلك، عملنا منذ عدة سنوات، على احتلال مكاتب المدينة بشكل غير مشروع. وكنا خلال تلك الفترة، مهددين بالمتابعة وبالطرد. كما كنا نعلم بأن سلوكنا ينم عن احتقار للقانون، لكننا لم نكن مسؤولين عن ذلك، فقد كان علينا الاختيار بين طاعة القانون وطاعة ضميرنا [...] وكنت أعتبر آنذاك، بأن واجب الاحتجاج ضد هذا الميز الظالم بشكل أساسي والمتناقض مع التصور التقليدي للعدالة، الذي درسناه في جامعتنا، لم يكن الدافع إليه هو شعبي فحسب، بل أيضا مهنتي كرجل قانون ومبدأ العدالة تجاه الإنسانية برمتها" (نفسه، ص. 35 /36).

هو إذن رجل قانون بالفطرة. لكن سنكون قد بسطنا الأمور إذا قلنا إنه يضع احترام القانون والواجب المطلق فوق أخلاقية المهنة. فمهنة رجل القانون ليست ككل المهن؛ إنها تكتسب أهميتها، إن صح التعبير، من خلال ما يهم خارج المهنة ذاتها. ورجل القانون هو خبير في الاحترام أو الإعجاب، فهو يحكم على ذاته أو يمثل أمام هيئة المحكمة بصرامة لا مثيل لها. وهو مطالب بالقيام بذلك.

هكذا، فإن مانديلا اضطر لأن يبحث داخل أخلاقية المهنة، عن أفضل مبرر لخرق القانون التشريعي الذي يلتزم بمبادئ أخلاقية المهنة. فكأنه، وبفعل عاكس، كان مضطرا إلى إصلاح وتعويض وإعادة بناء وإضافة مزيد من الأخلاقية هنالك حيث برزت ثغرات الإنسان الأبيض. فقد اعترف مرتين – وبصريح العبارة – "باحتقاره للقانون"، وذلك بغرض تسليم خصومه المرآة العاكسة، التي سيتعرفون من خلالها على احتقارهم للقانون بأنفسهم. لكن هناك عملية قلب إضافية، فبالنسبة لمانديلا، يعني الاحتقار احتراما زائدا للقانون. ومع ذلك، فهو لم يتهم قضاته، مباشرة على الأقل، أثناء مثوله أمامهم. وقد كان بإمكانه رفضهم : فمن جهة لم تكن هيئة المحكمة تتضمن من بين أعضائها أي رجل أسود، وبالتالي لم يكن بإمكانها تقديم الضمانات الضرورية لحيادها. "تؤكد الحكومة الجنوب إفريقية، على أن الإعلان العالمي للحقوق يطبق في هذا البلد. لكن المساواة أمام القانون لا توجد بتاتا في الواقع، عندما يتعلق الأمر بشعبنا". ومن جهة أخرى، فإن رئيس المحكمة يظل على اتصال دائم بالبوليس السياسي، في الأوقات الفاصلة بين جلسات المحكمة. وبما أن رفضه لم يؤخذ بعين الاعتبار، فإن مانديلا لم يقم دعواه ضد المحكمة وضد القضاة الذين مثل أمامهم. فهو قد حافظ داخليا، على إعجابه واحترامه لأولئك الذين يمارسون وظيفة نموذجية وأيضا لهيبة المحكمة. كما أن احترام القوانين، سمح له بتأكيد المشروعية

المثالية لهيئة هو في حاجة إلى المثول أمامها. فهو يريد اغتنام الفرصة، إن لم نقل الحظ، في تقديمه للمحاكمة، لكي يتكلم ويمنح لكلامه فرصة الانتشار العمومي والكوني ربما. لقد افترض بأن هؤلاء القضاة يمثلون هيئة كونية، لذلك يمكنه التوجه إليهم وتمرير خطابه إلى ما هو أبعد من هيئتهم. وسيسمح له هذا الإجراء المزدوج بتجميع معنى تاريخه، تاريخه كشخص وتاريخ شعبه، كي يمفصله داخل حكاية متماسكة. ويجب أن تشكل الصورة التي تربط تاريخه بتاريخ شعبه، داخل هذا المسكن المزدوج الذي يستقبله ويجمعه ويحشده ويحافظ عليه. فهناك القضاة الحاضرون الذين يستمعون إلى مانديلا؛ ووراءهم يوجد ما هو أعلى وأبعد منهم، وأقصد بذلك المحكمة الدولية؛ وسنتعرف بعد قليل، على شخص وفيلسوف هذه المحكمة. هكذا، سنتوفر هذه المرة، على خطاب بصوت عال وعلى مراسلة وعلى نص المرافعة المكتوب والذي هو عبارة عن اتهام أيضا. لقد وصلنا هذا النص وها هو موجود بين أيدينا، كي نقرأه في هذه اللحظة بالذات.

(5)

هل يعتبر هذا النص الفريد والنموذجي بمثابة وصية؟ وما الذي حصل له بعد مرور أكثر من عشرين سنة؟ ما الذي فعله التاريخ وماذا سيفعله به؟ ما هو مآل هذا النموذج؟ وما هو مآل نيلسون مانديلا نفسه؟ لقد تجرأ جلادوه بالحديث عن إمكانية مبادلته والتفاوض بشان حريته ! تحدثوا عن مقايضة حريته بحرية ساخاروف !

هناك طريقتان على الأقل، لتلقي الوصية؛ ومعنيان لهذه الكلمة ووصلان لاستلامها. ويمكن توجيهها نحو شاهد على ماض لن يعود وأقصد بذلك الغرب عموما ونهاية سباق انطلق من مصدر منير ونهاية مرحلة، عرفت باسم أوروبا المسيحية [ومعلوم أن مانديلا يتكلم لغتها،

كما أنه يعتبر مسيحيا انجليزيا]. لكن هناك توجه آخر، يجب أخذه بعين الاعتبار : فإذا كانت الوصية تنجز دوما أمام الشهود، كشاهد أمام الشهود، فلأنها تسعى إلى فتح وفرض وائتمان الآخرين على مسؤولية المستقبل. وبالنسبة لمانديلا، فإن الشهادة والاختبار والتأكد والاعتراض والمثول أمام الشهود، لا تعني فقط رغبته هو وشعبه، في الظهور وفي التعريف بالقضية، بل تعني أيضا تأسيس القانون من جديد، وكأن هذا القانون لم يسبق له أن وجد. فلقد ظل نسيا منسيا، لأنه لم يحترم أبدا؛ ولأنه ما زال غير مرئي كمستقبل ولم يسبق له أن حضر، فإنه يتعين ابتكاره.

وهذان التحولان الطارئان على توجه الوصية، غير متعارضين، بل إنهما يتقاطعان ضمن مثالية المثال المتعلقة باحترام القانون. وكما يخبرنا كانط Kant، فإن احترام الشخص يتجه أولا صوب القانون الذي يعتبر هذا الشخص مجرد مثال له.

فالاحترام لا يخص سوى القانون الذي يعتبر مصدره. ومع ذلك، فإن القانون يقتضي بأن نحترم الآخر لذاته وضمن تفرده الذي لا يضاهى. ومن المؤكد أن الآخر كشخص أو كائن عاقل، يشهد دوما في تفرد ذاته، على احترام القانون. وبهذا المعنى، يعتبر نموذجا. ومن نفس منظور الإعجاب والاحترام، فإن الآخر يعكس هذه الأوجه المتعددة للنظر. ولربما ذهب البعض إلى اعتبار مانديلا شاهدا على الماضي أو شهيدا. فلقد اعتقل [أو لنقل سجن] داخل الرؤية الغربية وأيضا داخل مؤامرة عدته العاكسة؛ فهو لم يستبطن القانون فحسب، بل مبدأ الجوانية أيضا، وذلك ضمن تقليد الوصية [المسيحي، الروسوي (نسبة إلى روسو) والكانطي الخ].

لكن بإمكاننا قول العكس؛ ففي ظل الظرفية الجيو – سياسية الأكثر تفردا، يتمركز تاريخ الإنسانية جمعاء بأماكن أو رهانات تدعى مثلا :

"جنوب إفريقيا" أو "إسرائيل"؛ حيث قطع الوعد بشيء لم ير ولم يسمع من قبل، ضمن قانون ظهر في الغرب أو بالأحرى في حدوده، ليتوارى مباشرة. وما سيقرر في هذه الأمكنة المذكورة - وهي عبارة عن مجازات هائلة - سيكون له تأثير على المسار التاريخي برمته.

هكذا، فإن الشهود النموذجيين سيكونون في الغالب، هم الذين يميزون بين القانون والقوانين، بين احترام القانون الذي يخاطب الضمير مباشرة والخضوع للقانون الوضعي [التاريخي، الوطني والمؤسس].

فالضمير ليس ذاكرة فحسب، بل هو وعد أيضا. والشهود النموذجيون الذين يفكرون في القانون ويجعلونه معكوسا، لا يحترمون القانون في بعض الملابسات. فهم موزعون بين الضمير والقوانين، لذلك يتعرضون في بعض الأحيان للإدانة من طرف محاكم بلدهم. وينطبق هذا الأمر على كل البلدان، وهو ما يؤكد على أن مكان ظهور أو صياغة القانون، هو مكان أول اقتلاع للجذور.

قلنا، إن الأمر ينطبق على كل البلدان، وهو ما حصل مثلا في أروبا وبإنجلترا تحديدا، لأحد أبرز الفلاسفة. والمثال الذي اختاره مانديلا كشاهد، والذي يعتبر من أكثر الأمثلة نموذجية، يتعلق بفيلسوف انجليزي، عضو مجلس اللوردات بالمملكة [وهذا إعجاب آخر، بأسمى أشكال الديموقراطية البرلمانية !]؛ ويحظى هذا الفيلسوف بأكبر احترام في العالم الغربي، من بين كل الفلاسفة؛ ومع ذلك، فقد ألزمته بعض الملابسات على عدم احترام القانون وإعطاء الأسبقية "للضمير" و"الواجب" و"الإيمان بعدالة القضية"، على "احترام القانون". فهو لم يحترم هذا الأخير لأنه يقدره أكثر. واحترامه هو من أجل الاحترام فقط. فهل من الممكن إقامة نموذج منظوري على أساس ما تعد به هذه الإمكانية؟

هكذا حصل إعجاب مانديلا ببرتراند راسل Bertrand Russel، حيث عبر عن ذلك قائلا : "سيدي الرئيس، سأتجرأ بالقول، إن حياة الإفريقي بهذا البلد، موزعة دوما بفعل الصراع القائم بين ضميره والقانون. ولا تقتصر هذه الحالة على هذا البلد وحده. فقد حدث مؤخرا بإنجلترا، أن عضو مجلس لوردات المملكة، وهو السيد : برتراند راسل، الذي يحظى من بين كل الفلاسفة بأكبر احترام في العالم الغربي، قد أدين وحوكم بسبب أنشطة شبيهة بالأنشطة التي جعلتني أمثل أمامكم : لأن ضميره لم يقبل بأوامر القانون واحتج ضد سياسة التسلح النووي التي اختارها بلده. فقد اعتبر بأن واجبه اتجاه الآخرين وإيمانه بعدالة القضية التي يدافع عنها، أفضل من الفضيلة الأخرى المتمثلة في احترام القانون. ولم يكن أمامه خيار آخر، سوى معارضة القانون وتحمل نتائج هذا الموقف. وإنني أجد نفسي اليوم إلى جانب العديد من الأفارقة هنا، في نفس الوضعية. فالقانون المطبق الذي تم فرضه على مدى فترة تاريخية طويلة، وخصوصا القانون الذي تصورته وصاغته الحكومة الوطنية، هو في نظرنا، قانون لا أخلاقي، ظالم وغير محتمل. وإن ضميرنا يأمرنا بمناهضته ومعارضته وتجنيد كل إمكانياتنا لتغييره". (ص. 36 /37).

يتعين إذن، معارضة القانون والعمل على تغييره؛ وبعد اتخاذ هذا القرار، يجب ألا يتجاوز اللجوء إلى العنف، الحدود والقواعد المرسومة. وقد وضح مانديلا بدقة، استراتيجية هذا العنف وحدوده وتطوره المتروي والمراقب. ففي البداية، ستظل عملية الاحتجاج غير عنيفة، كرد فعل على منع المعارضة المشروعة : "لقد كنا في وضعية، يتعين فيها إما القبول بحالة دائمة من الشعور بالنقص، وإما مواجهة تحدي الحكومة. وقررنا رفع هذا! التحدي، حيث شرعنا في خرق القانون، مع تجنب اللجوء إلى العنف". (نفسه، ص. 58).

إن خرق القانون لم يمنع الاحترام المطلق للروح المفترضة للقوانين. لكن، كان من المستحيل الوقوف عند هذا الحد، لأن الحكومة ابتكرت أساليب شرعية جديدة لقمع التحديات غير العنيفة. وأمام هذه الإجابة العنيفة التي كانت أيضا بمثابة لا جواب، أصبح الانتقال إلى العنف هو الجواب الوحيد الممكن. إنه جواب على اللا جواب: "عندما لجأت الحكومة إلى القوة لقمع كل معارضة، قررنا الإجابة على العنف بالعنف". (نفسه)

وهنا أيضا، ظل العنف خاضعا لقانون صارم "كعنف مراقب بدقة". ويلح مانديلا ويشدد على هذه الكلمات، عندما يتحدث عن ميلاد فكرة L'umkonto we Sizwe [رأس حربة الوطن] في نوفمبر 1961. فقد كان يروم من خلال تأسيس هذه المنظمة الميدانية، إخضاعها للتوجيهات السياسية للمؤتمر الوطني الإفريقي الذي كانت قوانينه تقر باللا عنف.

وأمام قضاته، وصف مانديلا بدقة قواعد العمل والاستراتيجية والتاكتيكات، وخصوصا الحدود المرسومة للمناضلين المكلفين بالعمليات التخريبية، حيث كان عليهم عدم جرح أو قتل الأشخاص، سواء خلال تهيئ أو تنفيذ العمليات؛ كما كان يحظر عليهم حمل الأسلحة. وإذا كان قد اعترف "بأنه بلور مخططات للتخريب" فإنه سيؤكد بالمقابل، بأن الدافع لم يكن "نزعة مغامرة Aventurisme" ولا حبا للعنف في ذاته، بل كان هدفه على العكس، هو إيقاف ما يسمى بشكل غريب، دورة العنف، حيث تؤدي عملية عنيفة إلى أخرى كرد فعل وتعكسها وتعيد إليها صورتها. لقد كان مانديلا يسعى إلى الحد من مخاطر الانفجار، عبر مراقبة نشاط المناضلين وعبر ممارسته الدائمة لما نسميه "بالتحليل المتروي للوضعية" (ص. 54).

وبعد مرور عدة أشهر على تأسيس رأس حربة الوطن -L'um konto وتحديدا في شهر غشت سنة1962، اعتقل مانديلا. وعند نهاية محاكمة ريفونيا Rivonia في شهر ماي سنة 1964، حكم عليه بالسجن المؤبد.

ملحوظة : إن هذه الملحوظة هي من أجل المستقبل الذي يبدو غير واضح المعالم حاليا. وأنا أريد طبعا الحديث عن مستقبل مانديلا الذي لا يسمح لأية مرآة بأن تستبقه وتحاصره وتعتقله. فمن هو نيلسون مانديلا؟

إننا لن نتوقف عن الإعجاب به وبما هو معجب به. لكننا لا نعرف ما الذي يثير إعجابنا، هل هو ماضيه الذي ظل فيه الرجل معتقلا داخل إعجابه أم هو ماضيه المسوق الذي يعتبر فيه حرا على الدوام؟ فهو من أكثر الناس تمتعا بالحرية – ونحن لا نقول ذلك اعتباطا- لأنه امتلك صبر الإعجاب وعرف بشغف ما يتعين عليه الإعجاب به. وقد وصل به الأمر مؤخرا إلى رفض التمتع بحرية مشروطة. أفلا يستشف من ذلك، أنه سجن منذ قرابة ربع قرن داخل إعجابه؟ أو لم يكن ذلك ترميزا لعدسة التصوير وللحق في النظر؟ وأنا أقصد هنا طبعا البعد الفوتوغرافي وجهاز النظر. هل مهد مانديلا لاعتقاله أم أن الأمر تم عن طريق الصدفة؟

ربما وجب علينا التموقع بنقطة، تفقد فيها هذه الخيارات معناها وتصبح عنوانا لأسئلة جديدة أو تترك المجال لأسئلة مفتوحة كالأبواب. وما ينتظر من هذه الأسئلة، التي لا تقتصر على كونها نظرية وفلسفة، هو إبراز صورة مانديلا. فمن هو هذا الرجل؟ من هو هذا الآتي؟

لقد رأيناه عبر الكلمات التي هي أحيانا أدوات للملاحظة، أو أنها تصبح كذلك إذا لم ننتبه إليها جيدا. وما وصفناه، مبتعدين عن كل تأمل مجرد، هو برج مراقبة تاريخي عظيم.

لكن، لا شيء يسمح بضمان وحدة ومشروعية منظور الانعكاس وقوانينه المنفردة ومكان تأسيسه وعرضه وإبرازه، هذا المنظور الذي يختزل على الفور تحت إسم الغرب.

والسؤال المطروح هو : ألا ينتج ادعاء الوحدة تأثيرا – وأنا غير متحمس لهذه الكلمة – تحاول العديد من القوى تملكه باستمرار؟ ألا يتعلق الأمر بتأثير مرئي ولا مرئي، بتأثير صلب أيضا، مثل جدران السجن؟

إن مانديلا، مازال يخفي إلى حد الساعة، كل هذه الأمور.



III

الجامعة بدون شرط[17(*)]

ألقيت هذه المحاضرة بالإنجليزية، بجامعة ستانفورد -Stan ford بكاليفورنيا Californie في شهر أبريل / نيسان 1998، ضمن سلسلة القراءات المعروفة تحت اسم Presidential Lectures. وقد تم استدعائي لأعالج بالخصوص، موضوع الفن والإنسانيات بجامعة الغد. فاقترحت هذا العنوان لمحاضرتي وهو: [مستقبل المهنة أو الجامعة بدون شرط، ما يمكن أن يحدث غدا بفضل الإنسانيات]. سيكون هذا الأمر بدون شك، عبارة عن جهر بالعقيدة Profession de foi جهر بعقيدة أستاذ يلتمس منكم السماح له بأن يكون غير أمين وخائنا لعادته.

وقبل انخراطي فعليا في مسار ملتو Tortueux، إليكم بدون مواربة وفي خطوط عريضة، الأطروحة التي أعرضها للمناقشة والتي ستتوزع على سلسلة من المقترحات. وفي الحقيقة، فهي لن تكون أطروحة ولا حتى فرضية، بقدر ما هي التزام صريح ودعوة على شكل جهر بعقيدة، أي بإيمان بالجامعة من داخلها وبإنسانيات الغد.

إن العنوان المطول الذي اقترحته، يعني أولا بأنه يتعين على الجامعة الحديثة أن توجد بدون شرط. والمقصود بها تلك الجامعة التي أصبح نموذجها الأوروبي سائدا، أي «كلاسيكيا» منذ قرنين في البلدان

17(*) سيميز دريدا في هذا النص بين صيغة «بدون شرط» Sans Condition وصيغة «لامشروط» Inconditionnel وهو ما سيتضح لاحقا.

الديمقراطية، بعد تاريخ قروسطوي غني ومعقد. وتقتضي هذه الجامعة، كما يجب عليها، أن تتعرف على ذاتها داخل حرية غير مشروطة Inconditionnelle للمساءلة والاقتراح، فضلا عن الحرية الأكاديمية؛ وأن تعبر علانية عن كل ما يتطلبه البحث والمعرفة وفكرة الحقيقة. ورغم غموضها، فإن الإحالة على الحقيقة تبدو أساسية وتوجد، إلى جانب التنوير، ضمن الشعارات الرمزية لأكثر من جامعة. فالجامعة تجهر بالحقيقة وهي تصرح وتسمح بالتزام غير محدود، تجاه هذه الأخيرة. ومما لا شك فيه، أن وضعية وصيرورة الحقيقة وكذلك قيمتها، تؤدي إلى نقاشات لامتناهية [حول حقيقة التطابق Adéquation أو حقيقة الوحي Révélation أو الحقيقة كموضوع للخطابات النظرية –التقريرية Théorico – constatifs أو للأحداث الشعرية– الإنجازية poético – Performatifs الخ...]. لكن هذه الأمور تناقش بشكل متميز داخل الجامعة وبالشعب المنتمية إلى الإنسانيات.

لنترك هذه الأسئلة الرهيبة Redoutables معلقة الآن ولنشر فقط، وبشكل استباقي، إلى أن هذا السؤال الشاسع حول الحقيقة والتنوير، سؤال التنوير هذا Aufklarung, Enligtement Illuminsmo، Illus-tracion, Iluminismo، Lumières] ظل مرتبطا على الدوام بسؤال الإنسان. فهو يدرج مفهوما خاصا بالإنسان، أسس في نفس الوقت، كلا من الإنسية humanisme والفكرة التاريخية للإنسانيات.

واليوم، فإن الإعلان المتجدد والمتبلور من جديد «لحقوق الإنسان» (سنة 1948) وتأسيس المفهوم القانوني «للجريمة ضد الإنسانية» (سنة 1945)، يشكلان أفق العولمة Mondialisation والقانون الدولي الذي يفترض أن يسهر عليها وأحتفظ هنا باللفظة الفرنسية، «Mondialisation» (عولمة) بدل «Globalisation» الإنجليزية أو «Globalisierung» الألمانية (كوكبية)، للإحالة على العالم (monde

(world, welt, mundus الذي ليس بالكوكب Globe ولا الكوسموس Cosmos ولا الكون univers. ونحن نعلم بأن الشبكة المفاهيمية للإنسان وما هو خاص به والمتعلقة بحق الإنسان والجريمة ضد الإنسانية، تنظم مثل هذه العولمة. وإذن، فإن هذه الأخيرة تسعى لأنسنة العلاقات الإنسانية. والحال، أنه إذا كان مفهوم الإنسان يبدو في نفس الوقت، ضروريا وإشكاليا على الدوام، فإن ذلك سيكون أحد مبررات فرضيتي أو إذا ما أردتم، إحدى أطروحاتي المصاغة على شكل جهر بالعقيدة بحيث لا يمكن مناقشته ولا بلورته من جديد، باعتباره دون شرط ولا مقتضيات، إلا داخل فضاء الإنسانيات الجديدة، التي سأحاول توضيح المقصود منها لاحقا.

لكن، سواء اعتبرنا هذه النقاشات نقدية Critiques أو تفكيكية Déconstructives، فإن ما يتعلق بسؤال وتاريخ الحقيقة في علاقتها بسؤال الإنسان وبخصوصيته وبحقه وبالجريمة ضد الإنسانية الخ... يجب من حيث المبدأ، أن يجد فضاء نقاشه اللامشروط وبدون مقتضى، فضاءه المشروع للاشتغال ولإعادة البلورة، داخل الجماعة ومن خلالها وداخل الإنسانيات بامتياز par excellence.

ولا يعني ذلك، انغلاقا وسط هذا المكان، بل يعنى على العكس، إيجادا لأفضل منفذ إلى فضاء عمومي جديد، خضع للتحول بفعل التقنيات الجديدة للتواصل والإعلام والتوثيق وإنتاج المعرفة. [ومن أخطر الأسئلة المطروحة هنا، بين الجامعة والخارج السياسي - الاقتصادي لفضائها العمومي والني هي قيد التحضير، سؤال النشر والدور الذي يلعبه بالنسبة لتوثيق Archivation وتقييم évaluation وشرعنة légitimation الأعمال الجامعية.

أكيد أن أفق الحقيقة وخصوصية الإنسان، ليس حدا قابلا للتحديد Limite Déterminable، وهو ما ينطبق أيضا على أفق

الجامعة والإنسانيات. إن هذه الجامعة بدون شرط، غير موجودة في الواقع، وهذا أمر معروف. لكن، عليها من حيث المبدأ ووفق ميلها المعلن ومهمتها القائمة، أن تظل فضاء أخيرا للمقاومة النقدية –وأكثر من نقدية– لكل سلطات الامتلاك الدوغمائي، الغير عادلة. وعندما أقول «أكثر من نقدية»، فإنني أعني «تفكيكية». [لكن، لماذا لم أعبر عن ذلك مباشرة، دون ضياع للوقت؟] إنني أدعو إلى الحق في التفكيك كحق لامشروط في طرح أسئلة نقدية، ليس فقط على تاريخ مفهوم الإنسان، بل أيضا على تاريخ مفهوم النقد ذاته وعلى صيغة وسلطة السؤال[1] وعلى الصيغة التساؤلية للفكر. وهو مايقتضي الحق في القيام به تأكيديا Affirmativement وإنجازيا[2] Performativement، أي في إنتاج الأحداث عبر الكتابة مثلا، أو إنجاز أعمال متفردة œuvres singu-lières [وهو أمر لم تقم به الإنسانيات الكلاسيكية والحديثة، إلى حد الآن]. هكذا، يمكن من خلال حدث الفكر الذي شكلته هذه الأعمال، إدراج شيء داخل مفهوم الحقيقة والإنسانيات، دون خيانته، حيث يشكل ميثاقا وجهرا بالاعتقاد، بكل جامعة.

---

1) لقد عالجت هذه «المسألة» المتعلقة بسلطة السؤال، في أمكنة عديدة، وفي المقام الأول ضمن مؤلفي: «عن الروح، هايدجر والمسألة».
De l'Esprit, Heidegger et la question, Galilée, 1987, p. 147 sq
وتظل الإحالة على قبول ما قبل الأصلي pré originaire، التي ليست سريعة التصديق ولا إيجابية ولا دوغمائية بمثابة مقتضى présupposition بالنسبة لكل مساءلة مهما كانت ضرورية ولا مشروطة، خصوصا بالنسبة لأصل الفلسفة.

2) إنني أربط مؤقتا بيت التأكيد والإنجازية. ذلك أن نعم التأكيدية لا تختزل في وضعانية posi-tivité وضعية ما position. فهي تشبه فعلا إنجازيا للغة ولا تصف ولا تقرر شيئا، بل تلزم من خلال إجابتها. وسأحاول لاحقا، في آخر المسار، موضعة النقطة التي تكون فيها الإنجازية نفسها متجاوزة من طرف تجربة الحدث والعرض اللامشروط لما يأتي أو من طرف ما يأتي. وتجد الإنجازية نفسها دائما، بوصفها سلطة للغة عموما، بجانب هذه السيادة التي أريد رغم صعوبة العملية، تمييزها عن اللاشرطية عموما وعن اللاشرطية بدون سلطة.

ما نستنتجه من هذه الأطروحة، هو أن بإمكان هذه المقاومة اللامشروطة أن تجعل الجامعة معارضة لعدد كبير من السلطات مثل: سلطات الدولة [أي السلطات السياسية للدولة الوطنية L'état nation ووهم السيادة غير القابلة للقسمة لديها. وهو ما يعني أن الجامعة ستكون بشكل مسبق، ليس فقط كوسمو سياسية Cosmopolitique ولكن أيضا كونية وتمتد إلى ما وراء المواطنة العالمية والدولة الوطنية عموما] والسلطات الاقتصادية [أي تمركز الرساميل الوطنية والدولية] والسلطات الإعلامية والإيديولوجية والدينية والثقافية الخ... وباختصار لكل السلطات التي تحد من الديمقراطية المنتظرة. بالتالي، يتعين على الجامعة أن تكون أيضا فضاء لا يستثنى فيه أي شيء داخل المساءلة، بما في ذلك الصورة الحالية والمحددة للديمقراطية وحتى الفكرة التقليدية للنقد، بوصفه نقدا نظريا،وسلطة صيغة «سؤال» الفكر بوصفه «مساءلة» Questionnement. لهذا، تكلمت على الفور وبدون مواربة، عن التفكيك.

وإليكم الآن التسمية التي سنعتمدها لوصف الجامعة بدون شرط: إنها تتلخص في الحق المبدئي في قول كل شيء ولو على مستوى التخيل وتجريب المعرفة وكذلك الحق في قول ذلك علانية وفي نشره. وتظل هذه الإحالة على الفضاء العمومي، بمثابة الرابطة التي تحدد انتماء الإنسانيات الجديدة لعصر الأنوار. وهو ما يسمح بالتمييز بين المؤسسة الجامعية والمؤسسات الأخرى القائمة على حق أو واجب قول كل شيء مثل الاعتراف الديني Confession religieuse وحتى «التداعي الحر» Association Libre في وضعية تحليل نفسية وهي أيضا ما يربط الجامعة بشكل أساسي، والإنسانيات بامتياز، بما ندعوه الأدب بالمعنى الأوروبي والحديث للكلمة، كحق في قول كل شيء علانية، بل وفي الحفاظ على السر، ولو على مستوى التخيل. إن هذا التلميح إلى الاعتراف القريب

من الجهر بالعقيدة، بإمكانه أن يربط قولي بتحليل ما يحدث اليوم على الساحة العالمية والذي يشبه عملية كونية للاعتراف والبوح والندم والتكفير والمغفرة المطلوبة. وباستطاعتنا الاستشهاد بألف مثال في كل يوم؛ وسواء تعلق الأمر بالعبودية أو المحرقة أو التمييز العنصري بل وحتى عنف التفتيش [الذي دعا البابا في الماضي إلى ضرورة إخضاعه لمحاسبة الضمير] فإننا نتوب دوما، صراحة أو ضمنا، بالإحالة على هذا المفهوم القانوني الحديث المتمثل في «الجريمة ضد الإنسانية».

وما دمنا سنشرع في مفصلة الجهر والجهر بالعقيدة والاعتراف، علينا التذكير بشكل عابر وبين قوسين لأن الأمر يتطلب تحليلات مطولة، بأن الاعتراف بالذنوب كان ينتظم في القرن الرابع عشر، وفق الفئات الاجتماعية والمهنية.

هكذا، سنت قاعدة سنة 1317 المعروفة تحت إسم Summa Astesana على أن تتنوع مساءلة المذنب خلال الاعتراف بحسب خصوصية وضعه الاجتماعي والمهني. وبهذا المقتضى، كان الأمراء يسألون عن العدالة والفرسان عن النهب والتجار والموظفين والصناع والعمال، عن شهادة الزور والغش والكذب والسرقة الخ.... والبرجوازي وبصفة عامة سكان المدن، عن الربا والرهن والفلاحين عن الحسد والسرقة، خصوصا ما يتعلق بضرائب العشر Dîmes الخ...[3]

يجب علينا إذن التأكيد على هذا الأمر مرة أخرى، فإذا كان اللاشرط يشكل مبدئيا وقانونيا قوة كونية لا تقهر، فمعنى ذلك أنه لم يكن فعليا أبدا. وبسبب خاصية عدم الانهزام المجردة والمبالغ فيها هاته، وأيضا بسبب استحالتها ذاتها، سيتميز اللاشرط بالضعف والهشاشة.

---

3) Jacques le Goff, *Un autre moyen âge*, Gallimard, coll. «Quarto» 1999, p. 172.

فهو يبرز عجز الجامعة وهشاشة دفاعها، أمام كل السلطات المتحكمة فيها والمحاصرة لها والساعية إلى امتلاكها. ولأن الجامعة غريبة عن السلطة وغير منسجمة مع مبدئها، فإنها لا تمتلك أية سلطة خاصة.

لهذا السبب، نتحدث هنا عن الجامعة بدون شرط. وأشدد على «الجامعة»، لأنني أميز حصريا بين الجامعة وكل مؤسسات البحث التي تخدم غايات ومصالح اقتصادية متنوعة، دون أن يعترف لها بالاستقلالية المبدئية للجامعة. وأنا أستعمل صيغة «بدون شرط» sans condition إلى جانب صيغة «لا مشروطة» inconditionnelle، لكي يتم إدراك الإيحاء connotation المرتبط بصيغ مثل «بدون سلطة» أو «بدون دفاع». فنظرا لكون الجامعة مستقلة تماما، فهي تعتبر قلعة معرضة للهجوم. إنها ممنوحة ويمكن الاستيلاء عليها وغالبا ما تكون مستعدة للاستسلام دون شرط. فأينما وجدت تكون على استعداد للرضوخ. ولأنها لا تقبل بأن توضع أمامها شروط، فهي تكون ملزمة ويتم إضعافها وعزلها، لكي تستسلم دون شرط. نعم، إنها تستسلم وتباع أحيانا وتصبح معرضة للاحتلال والاستيلاء وللشراء كفرع لمؤسسات كبرى ولشركات دولية.

ويعتبر هذا الأمر بمثابة رهان سياسي كبير حاليا في الولايات المتحدة وفي العالم بأسره. فإلى أي حد يمكن دعم منظمة البحث والتعليم، أي مراقبتها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ولنقل بنوع من التلميح «euphémisme»احتضانها sponsorisée لفائدة مصالح تجارية وصناعية ؟ وكما نعلم، فإن الإنسانيات تكون وفق هذا المنطق، أسيرة شعب العلوم الحقة [الخالصة] أو التطبيقية التي تتمركز في إطارها الرساميل الأجنبية المفترضة أنها ذات مردودية في العالم الأكاديمي. وهنا يطرح سؤال، يتجاوز الإطار الاقتصادي والقانوني والإتيقي والسياسي، وهو : هل بإمكان الجامعة، وكيف يمكنها، التأكيد على

استقلالية لا مشروطة والمطالبة بنوع من السيادة souveraineté، بنوع أصيل جدا واستثنائي للسيادة، دون أن تسقط في ما هو أسوأ، ونقصد بذلك، أن تجبر بسبب استحالة قيام هذه الاستقلالية، على الاستسلام والرضوخ بدون شرط وعلى أن تؤخذ أو تشترى بأي ثمن ؟

وإذن، نحن في حاجة ليس فقط إلى مبدأ للمقاومة، ولكن أيضا إلى قوة المقاومة والانشقاق dissidence. ومما لاشك فيه أن تفكيك مفهوم السيادة اللامشروطة يعتبر ضروريا، وهو في طور الإنجاز لأنه بمثابة ميراث لثيولوجيا معلمنة بالكاد.

وفي الحالة الأكثر وضوحا لسيادة الدول الوطنية المزعومة ولغيرها [لأنها توجد في كل مكان، وهي ضرورية بالنسبة لمفاهيم مثل الذات، المواطن، الحرية، المسؤولية، الشعب إلخ..] فإن قيمة هذه السيادة أصبحت مفككة الأوصال حاليا. لكن يجب الحرص على ألا يورط هذا التفكيك كثيرا، مطلب الجامعة المتعلق بالاستقلال، أي بشكل خاص جدا للسيادة سأحاول توضيحه لاحقا.

ذلك، هو رهان القرارات والاستراتيجيات السياسية. ويظل هذا الرهان قائما في أفق الفرضيات وعمليات الجهر بالعقيدة التي أدعوكم إلى التفكير فيها. فكيف نفكك تاريخ مبدأ السيادة غير القابلة للقسمة، وفي المقام الأول التاريخ الأكاديمي، مع المطالبة بالحق في قول أو عدم قول كل شيء، وفي طرح كل الأسئلة التفكيكية التي تفرض نفسها على موضوع الإنسان والسيادة والحق في قول كل شيء، أي على الأدب والديموقراطية والعولمة الجارية وجوانبها التقنية والاقتصادية والطائفية confessionnels إلخ.. ؟

ولن أدعي بأن قوة المقاومة وحرية قول كل شيء داخل الفضاء العمومي، تحتل ضمن الاضطرابات التي تعيشها الجامعة حاليا [ومن

خلالها، بعض المواد التخصصية أكثر من غيرها]، مكانا وحيدا ومتميزا في إطار ما يسمى الإنسانيات، وهو المفهوم الذي يتعين تدقيقه وتفكيكه وإحكام تعريفه، فيما وراء التقليد الذي يجب الاهتمام به أيضا.

والحال، أن مبدأ اللاشرطية principe d'inconditionnalité يحضر أصلا وبامتياز داخل الإنسانيات. فهناك مكان للعرض والتجلي والإنقاذ الأصلي بداخلها. وهناك فضاؤها المخصص للنقاش ولإعادة البلورة أيضا. ويتم ذلك عبر الأدب واللغات [أي عبر العلوم المسماة علوم الإنسان والثقافة]، مثلما يمر عبر الفنون غير الاستدلالية arts non discursifs وعبر الحق والفلسفة والنقد والمساءلة، وفيما وراء الفلسفة النقدية والمساءلة، عبر التفكيك حيث لا يتعلق الأمر سوى بإعادة التفكير في مفهوم الإنسان وصورة الإنسان عموما، وخصوصا الصورة التي تقتضيها، ما ندعوها منذ قرون داخل الجامعة، بالإنسانيات. ومن هذا المنظور على الأقل، يحتل التفكيك [الذي لا أشعر بالحرج في قوله وتبنيه] مكانه المتميز داخل الجامعة والإنسانيات، كمكان للمقاومة غير المختزلة، وبالمماثلة كمبدأ للعصيان المدني، بل وللانشقاق باسم قانون أعلى وعدالة الفكر.

سندعو «فكرا «هنا، ما يتحكم أحيانا، وفق قانون فوق القوانين، في عدالة هذه المقاومة أو هذا الانشقاق. وهو أيضا ما يشغل أويلهم التفكيك بوصفه عدالة.[4] ويجب علينا أن نفتح أمام هذا القانون وهذا الحق المؤسس على عدالة تتجاوزه، فضاءا غير محدود، والسماح لأنفسنا بتفكيك كل الصور المحددة التي اتخذتها هذه اللاشرطية السياسية عبر التاريخ. ولا يتعلق الأمر فقط، على ما أعتقد، بالمفهوم

---

4) لكوني لا أستطيع هنا تفسير أو تبرير قولي حول العدالة التي ليست حقا، أحيل على العملين التاليين:

-J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993; et *Force de loi*, Galilée, 1994

المحافظ والإنسي humaniste الذي نربط من خلاله في الغالب، الإنسانيات بالقوانين القديمة التي أظن رغم كل شيء، بأنه من اللازم حمايتها مهما كان الثمن. فهذا المفهوم الجديد للإنسانيات، الذي يتعين أن يظل وفيا لتراثه، مطالب بإدراج الحق ونظريات الترجمة وما يدعى في الثقافة الأنجلو-ساكسونية ويعتبر من بين صياغاتها الأصلية ب «النظرية theory [وهي تمفصل أصيل لنظرية الأدب والفلسفة واللسانيات والانثربولوجيا والتحليل النفسي إلخ...] وأيضا وبكل تأكيد، إدراج الممارسات التفكيكية في كل هذه الأمكنة.

ويجب علينا التمييز هنا بعناية، بين مبدأ الحرية والاستقلالية والمقاومة والعصيان أو الانشقاق، وهو مبدأ ممتد باشتراك داخل حقل المعرفة الأكاديمية برمتها من جهة، وداخل مكانه المفضل للعرض وإعادة البلورة والنقاش الموضوعاتي الذي سيكون في نظري، خاصا بالإنسانيات وتحديدا بالإنسانيات المتحولة، من جهة أخرى. لماذا نلح في ربط كل هذه الأمور، ليس فقط بسؤال الأدب، بهذه المؤسسة الديموقراطية التي تسمى أدبا أو خيالا أدبيا وبنوع من المظهر الخادع وأيضا بنوع من» كما لو» comme si، وبسؤال المهنة ومستقبلها ؟ لأنني أريد عبر تاريخ الشغل Travail الذي ليس هو الحرفة métier فقط، ثم الحرفة التي ليست هي المهنة profession دائما، ثم المهنة التي ليست هي دوما مهنة الأستاذ، ربط إشكالية الجامعة بدون شرط، برهان والتزام ووعد وتصديق وإعلان عن الإيمان وجهر بالعقيدة. ويمفصل هذا الأخير داخل الجامعة وبطريقة ضئيلة، الإيمان مع المعرفة، بامتياز داخل مكان العرض الذاتي لمبدأ اللاشرطية الذي سندعوه بالإنسانيات.

إن الربط بشكل ما، بين الإيمان والمعرفة، والإيمان بالمعرفة، هو ربط بين الحركات الإنجازية والتقريرية والوصفية أو النظرية. فالجهر بالإيمان

والالتزام والوعد والمسؤولية التي تم تحملها لا تستدعي خطابات معرفية بل خطابات إنجازية، تنتج الحدث الذي نتحدث عنه. وهنا وجب علينا أن نتساءل حول دلالة فعل «جاهر professer». فماذا نفعل حينما نجهر بشيء من الناحية الإنجازية؟ وأيضا عندما نمارس مهنة وخصوصا مهنة أستاذ؟ سألجأ طويلا وفي أغلب الأحيان، إلى التمييز الذي أصبح الآن كلاسيكيا والذي وضعه أوستين Austin بين أفعال الكلام speech acts الإنجازية وأفعال الكلام التقريرية. وقد كان هذا التمييز حدثا كبيرا في القرن العشرين، وهو أولا وقبل كل شيء حدث أكاديمي، لأنه حدث داخل الجامعة. وبمعنى ما، فإن الإنسانيات هي التي مكنته من الوجود وهي التي اكتشفت موارده. فإليها وعبرها يعود الفضل في وقوع هذا الحدث، بنتائجه التي لا تحصى. ومع اعترافي بقوة ومشروعية وضرورة هذا التمييز بين ما هو تقريري وما هو إنجازي إلا أنني غالبا ما أصل إلى نقطة، لا أسعى فيها إلى إعادة النظر فيه، بل إلى تحليل مقتضياته وتعقيدها.[5] وسأعمل اليوم أيضا، ولكن من منظور آخر، على تعيين المكان الذي سيفشل فيه هذا الزوج من المفاهيم، ويجب أن يفشل بداخله بعد الاعتماد عليه بشكل كبير.

وسيكون هذا المكان بالضبط هو ما يحدث وما سنصل إليه أو يحصل لنا؛ إنه الحدث ومكان الحدوث الذي يسخر مما هو إنجازي ومن السلطة الإنجازية والتقريرية. وهو ما يمكن أن يحدث داخل الإنسانيات وبواسطتها.

والآن، سأبدأ من النهاية والبداية في آن واحد. لأنني بدأت من النهاية «كما لو» أنها كانت البداية.

---

5) Cf, en particulier «Signature, événement, contexte », dans *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, et *limited inc*, Galilée, 1990.

أولا

«كما لو» أن نهاية الشغل كانت هي أصل العالم.
نعم «كما لو» وأقول بالضبط «كما لو».

هكذا، أقترح عليكم في نفس الآن، التفكير في تاريخ الشغل والتأمل في «كما Comme و»كما هو Comme tel و«كما لو Comme si» ولربما أيضا في سياسة ما هو افتراضي politique du virtuel. وأنا لا أقصد سياسة افتراضية، بل سياسة حول ما هو افتراضي في الفضاء الافتراضي والعالم الافتراضي للعولمة. ومن بين التحولات التي مست مكان وطبيعة العمل الجامعي، هناك كما نعلم اليوم، نوع من الافتراضية اللاموضعة virtualisation délocalisante لفضاء التواصل والنقاش والنشر والتوثيق. وهذه الافتراضية ليست جديدة تماما على مستوى بنيتها. فما أن يكون هناك أثر، حتى تجري العملية الافتراضية، وهذه هي أوليات التفكيك. فالشيء غير المسبوق، يتمثل كميا في تسارع الإيقاع وأهمية وسلطة رسملة مثل هذه الافتراضية الطيفية virtualité spectralisante. ومن هنا، ضرورة إعادة التفكير في مفاهيم الممكن والمستحيل. وتعمل هذه «المرحلة» التقنية الجديدة للافتراضية [المعلوماتية، الرقمية، العولمة الافتراضية الفورية للمقروئية، الاشتغال عن بعد إلخ...] على خلخلة المسكن الجامعي، وهو ما عشناه جميعا كتجربة.

إنها تخلخل هندسته المكانية topologie وتقلق كل ما ينظم أمكنته وأيضا تراب مجالاته وحدود مواده التخصصية وفضاءاته المعدة

للمناقشة وحقل معاركه النظرية [kampfpatz, battlefield] والبنية الجماعية ل «حرمه الجامعي» Campus. فأين يوجد اليوم المكان الجماعي والاجتماعي للحرم الجامعي، في عصر الفضاء الافتراضي للحاسوب والاشتغال عن بعد والويب wwweb؟ وأين يمكن للممارسة الديموقراطية حتى ولو كانت ديموقراطية جماعية، أن تجد مكانها داخل ما يدعوه مارك بوستر Mark Poster ب «الديموقراطية الافتراضية» ؟ (6)

إننا نحس بأن ما تمت خلخلته بشكل أكثر جذرية، هي الهندسة المكانية للحدث وتجربة الحدوث المتفرد. وإذن، ما الذي نفعله عندما نقول «كما لو» ؟

لاحظوا معي كيف أنني لم أستعمل بعد صيغة «كما لو أن نهاية الشغل كانت هي أصل العالم». فأنا لم أقل شيئا ولم أتفوه به كقضية رئيسية. لقد تركت قضية تابعة، غريبة معلقة ومعطلة وهي «كما لو أن نهاية الشغل كانت هي أصل العالم»، كما لو أني أردت ترك مثال «كما لو» يشتغل لوحده خارج السياق، من أجل إثارة انتباهكم. فما الذي نفعله عندما نقول «كما لو» ؟ وماذا تفعل «لو «هنا ؟ إننا نعمل كما لو أننا نجيب على واحدة من الإمكانيات التي سأشرع في إحصائها جملة.

- **الإمكانية الأولى** : هل بقولنا «كما لو»، نستسلم للاعتباطية والحلم والخيال والفرضية واليوتوبيا ؟ سيبرز كل ما أسعى لقوله، صعوبة الجواب.

- **الإمكانية الثانية** : هل نعمل من خلال «كما لو» على إبراز بعض أصناف الأحكام، مثل «الأحكام التأملية» التي قال عنها كانط

(6 Cf. Mak Poster «Cyber Democracy : internet and the public Sphere», dans *what's the Matter with the internet* ? University of Minnesota Press, 2001.

Kant بأنها تعمل بانتظام «كما لو» als ob أن فهما معينا تضمن أو شمل وحدة تنوع القوانين الإمبريقية، أو «كما لو» أن «صدفة سعيدة أعطت الأفضلية لتصميمنا».

[Gleich als ob es einglücklicher unsre absich begun stigender zufall ware][7]

وفي هذه الحالة الأخيرة، حالة الخطاب الكانطي، فإن رصانة وجدية وضرورة «كما لو» غير المختزلة، لا تتحدث عن شيء سوى عن غاية الطبيعة، أي الغاية التي يعتبر مفهومها حسب كانط، من أكثر المفاهيم غرابة والأصعب على الإحاطة، لأنه ليس مفهوما للطبيعة ولا مفهوما للحرية.

هكذا ستكون صيغة «كما لو «في حد ذاتها، عبارة عن» خميرة تفكيكية» ferment déconstructif، رغم أن كانط لم يستعمل هذه الصيغة ضمن هذا السياق وذلك لأسباب عديدة، ما دام يتجاوز بمعنى ما ويقصي تقريبا، النظامين المتميزين والمتعارضين في الغالب، وهما نظام الطبيعة ونظام الحرية.

وهذا التعارض الذي أربكته «كما لو»، هو الذي ينظم مفاهيمنا الأساسية وكل التعارضات التي تتحدد من خلالها وتحدد خصوصية الإنسان وإنسانيته [فيزيس / تخني physis / teckhné، فيزيس / ناموس physis / nomos، الطبيعة مقابل Versus الإنسانية وبداخل هذه الأخيرة، أي ضمن إنسانية الإنسانيات، نجد الاجتماع والحق والتاريخ والسياسة والجماعة إلخ... التي تؤخذ جميعها داخل نفس التعارضات]. وبشكل عام، فإن كانط يفسر لنا أيضا كيف أن «كما

---

(7) Kritik der urtheil skraft, einleitung, IV et V, *Kants werke*, Akademie – Text ausgabe, V, P. 181 (S.27) et 184 (S. 34).

لو «تلعب دورا حاسما في التنظيم المتناسق لتجربتنا. غير أن كانط هو أيضا الفيلسوف الذي حاول بطريقة معقدة جدا، أن يبرر ويحدد في نفس الوقت، دور الإنسانيات في التعليم والثقافة أو نقد الذوق[8]. وهو ما تم التذكير به وتحليله من طرف صديقين وزميلين أدين لهما بالشيء الكثير، وهما صامويل فيبر Samuel Weber، صاحب كتاب رائد على عدة مستويات ويحظى بإعجابي، عنوانه «*المؤسسة والتأويل* *institution and interpretation*[9] وقد أعقبه بمقالة متميزة عنوانها «مستقبل الإنسانيات»[10] The future of humanities، وبيغي كاموف Peggy Kamuf التي اعتمدت على نص كانط المذكور، ضمن مؤلفها الرائع «*تقسيم الأدب أو الجامعة المفككة*» *The Division of litterature, or the unisersity in Deconstruction*.

لقد قال صامويل فيبر وبيغي كاموف أشياء حاسمة؛ وأنا أحيلكم عليهما بخصوص كل ما يتعلق بالتفكيك وتاريخ الجامعة والإنسانيات. وما أحاول البحث عنه هذا المساء، هو طريق آخر بنفس الورشة ومسلك آخر في نفس الإطار. وإذا ما بدا مساري مختلفا هنا، فإنني سألتقي مع ذلك، بخطواتهما في العديد من التقاطعات، مثل الإحالة على كانط من طرفنا جميعا.

ولا غرابة في كون النقد الثالث[*] يبرز بقوة في كل الخطابات بالولايات المتحدة، حول المؤسسات والمواد التخصصية المرتبطة بالإنسانيات ومشاكل المهنة professionnalisation المطروحة.

(8 Ibid, S. 60

(9 University of Minnesota Press, 1987, p. 143

(10 Unisa, Johannesburg, 1999

(11 University of Chicago Press, 1997, p. 15.

(*) يقصد دريدا هنا، كتاب كانط «*نقد ملكة الحكم*»، الذي صدر بعد «*نقد العقل الخالص*» و«*نقد العقل العملي*».

ولكانط أيضا، مجموعة من المقترحات في هذا الإطار، خصوصا ما يتعلق بالشغل والحرفة والفنون، سواء كانت ليبرالية أو مأجورة أو مرتزقة mercenaires، وأيضا مقترحات حول صراع الكليات، وهو ما عالجته في نصين بعنوان : Economimesis[12] وMochlos[13].

إن هذه العودة إلى نداء كانط تبدو ملموسة فعلا بالولايات المتحدة التي عرف فيها مصطلح الإنسانيات، لأسباب تاريخية يتعين تحليلها، مسارا تاريخيا خاصا، واحتفظ عند نهاية القرن العشرين بخصوصيته كمشكل حامل لطاقة دلالية ولحضور وصدى صراعيين، لم يسبق أن حظي بهما من قبل، أو أنه افتقدهما في أروبا، ولربما في كل أرجاء العالم، حيث لم تسد الثقافة الأمريكية بعد. وهناك بالتأكيد أسباب متشابكة، خصوصا فيما يتعلق بتأثيرات العولمة الجارية التي تمرر بشكل واضح ولا رجعة فيه، عبر الولايات المتحدة سلطتها السياسية والتقنية – الاقتصادية والتقنية – العلمية.

الإمكانية الثالثة : وأخيرا، ألا تضع «كما لو «ألف علامة على بنية ونمط وجود كل الأشياء المنتمية إلى الحقل الأكاديمي والتي تسميها بالإنسانيات، سواء ارتبطت بالماضي أو بالحاضر أو بالمستقبل ؟ لن أتسرع الآن في اختزال هذه «الأشياء» ضمن خيالات ومظاهر خادعة أو أعمال فنية، كما لو أنني أتوفر مسبقا على مفاهيم موثوق بها في الخيال والفن أو العمل الفني. لكن، أليس باستطاعتنا، إذا ما تتبعنا الحس المشترك، القول إن طريقة «كما لو» تبدو متناسبة مع ما نسميه بالأعمال وتحديدا الأعمال الفنية أو الفنون الجميلة [رسم، نحت، سينما،

(12 Dans, *Mimesis des articulations*, Aubier – Flammarion, 1975.

(13 Mochlos ou le Conflit des facultés, dans *Droit à la philosophie*, Galilée, 1990»

ملحوظة: صدرت ترجمتنا لهذه الكتاب، بمنشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010.

موسيقى، شعر، أدب إلخ..] لكن أيضا، ووفق درجات وتدرجات معقدة، كل الخاصيات المثالية الاستدلالية idéalités discursives وكل الإنتاجات الرمزية أو الثقافية التي تحدد المواد التخصصية المسماة إنسانيات، داخل الحقل العام للجامعة، بما فيها المواد القانونية وإنتاج القوانين وأيضا بنية الأشياء العلمية عموما؟

لقد استشهدت بصنفين من «كما لو» لدى كانط. وهناك صنف ثالث على الأقل، أقبل به مع بعض التحفظ. ويبدو لي أن كانط كان جد مقتنع بالتعارض؛ وهو ما أشرنا إليه قبل قليل بخصوص الطبيعة والحرية.

وأنا أذكر بهذه الملاحظة لسببين: من جهة، للإيحاء بأن الأمر المعني هنا، هو بدون شك، تغيير معنى ووضع ورهان «كما» و«كما لو» الكانطيين. وهذا انتقال دقيق تبدو لي نتائجه غير محدودة. ومن جهة أخرى، أريد الاستشهاد ب «كما لو» أخرى، تصف لنا طريقة أساسية لتجربة الأعمال الفنية، والمقصود بها ما يحدد على نطاق واسع، حقل الإنسانيات الكلاسيكية الذي يهمنا هنا. سيقول كانط بهذا الخصوص ما يلي: «يجب علينا أن نكون واعين، أمام إنتاج الفنون الجميلة، بأن الأمر يتعلق بالفن وليس بالطبيعة. ومع ذلك، يجب أن تبدو الغاية من حيث الشكل، متحررة من كل إكراه نابع عن القواعد الاعتباطية، كما لو كانت هنا نتاجا للطبيعة الخالصة والبسيطة»[14].

وأريد إثارة انتباهكم مؤقتا، حتى أمهد لقولي اللاحق ولفرضياتي أو لجهري بعقيدتي، إلى هذا الشيء المقلق الذي نقوم به عندما نقول «كما لو»؛ وإلى الرابطة التي يمكن لهذا الشيء المقلق الشبيه بالمظهر الخادع، أن ينشئها مع الأسئلة التي سأعالجها، وهي الأسئلة المقترنة بالجهر والاعتراف بالجامعة بشرط أو بدونه، بإنسانية الإنسان

14) أشدد هنا على الفقرة الواردة بمؤلف كانط المذكور، ص. 306، المقطع 45.

وبالإنسانيات، بالشغل وبالأدب. فما أسعى إلى إقراره معكم، هو هذا الشيء الذي يبدو مستحيلا، وأقصد بذلك ربط «كما لو» هاته بفكر الحدث، أي بفكر هذا الشيء الذي يمكن أن يحدث والذي يفترض أنه وقع وحصل وسيحصل هنا مثلا، في إطار ما ندعوه بالشغل. فغالبا ما نعتقد بأنه لكي يحصل الحدث ولكي يحدث، يجب عليه أن يوقف نظام «كما لو» وبأن يكون «حدثا» واقعيا، فعليا وملموسا، لتكذيب منطق «كما لو» برمته. فما الذي يحدث إذن، عندما يصبح الحدوث نفسه افتراضيا ومتحررا من تجذره الترابي [أي الوطني] وعندما يصبح خاضعا لطريقة «كما لو»؟ سأتحدث إذن عن حدث سيأتي ربما، وأؤكد على كلمة «ربما»، رغم أنه ليس من الضروري أن يقع غدا. فهو سيأتي عن طريق الجامعة وسيمر ويجري من خلالها وبفضلها وداخل ما ندعوه بالجامعة، ضدا على افتراض أن بإمكاننا تعريف «داخل» Dedans الجامعة والتعرف عليه، أي معرفة الماهية الخاصة للجامعة السيادية Université Souveraine والتعرف من خلالها على شيء خاص يأخذ اسم «الإنسانيات».

وأنا أحيل هنا على جامعة تكون كما كانت دوما أو كما تزعم تمثيله، أي مبدئيا ومن حيث المبدأ «شيئا» و«علة» مستقلة تتوفر على حرية لامشروطة داخل مؤسستها وكلامها وكتابتها وفكرها. داخل فكر وكتابة ليست مجرد وثائق أو إنتاجات للمعرفة، بل عبارة عن أعمال إنجازية بعيدة عن كل حياد يوتوبي.

ونتساءل هنا: لماذا سيعهد مبدأ هذه الحرية اللامشروطة التي يحترم جانبها الفعال والنضالي والعملي، إلى «الإنسانيات الجديدة» بامتياز، بدل أي حقل تخصصي آخر؟

بإثارتي لهذه الأسئلة المتوالية، الشبيهة بالرغبات الافتراضية المأخوذة كوقائع، أو في أفضل الأحوال بوعود جدية بالكاد، يبدو

وكأنني أجهر بعقيدة معينة. كما لو أنني أنخرط في الجهر بها، ولربما سيقول البعض إنني أحلم بانخراطي في عملية الجهر.

وحتى لو افترضنا أننا ندرك معنى الجهر بالعقيدة، فإن الأسئلة التي ستواجهنا هي: من المسؤول عن مثل هذا الجهر؟ من الذي سيتوقعه؟ ومن الذي سيزاوله؟ ولن أجرؤ على السؤال: من سيكون الأستاذ؟ لكن علينا ربما، القيام بتحليل ميراث معين،وفي جميع الأحوال تحليل تقارب معين بين مستقبل المهنة الأكاديمية ومستقبل مهنة الأستاذ ومبدأ السلطة المتولد عنه والجهر بالعقيدة. فما المقصود عموما بلفظة «جاهر» Professer؟ وما هو الرهان المختفي وراء السؤال حول الشغل والمهنة [مهني، أستاذي أو غير أستاذي] بالنسبة لجامعة الغد والإنسانيات؟

كلمة جاهر Professer مشتقة من أصل لاتيني

(professus sum, profiteor, pro et fateor)

وتفيد تكلم ومنها اشتقت أيضا كلمة حكاية Fable وبالتالي نوع من «كما لو». وهي تعني في الفرنسية كما في الإنجليزية، الإعلان صراحة والإعلان جهارا. ففي الإنجليزية يخبرنا قاموس Oxford English Dictionnary بأن معنى الكلمة قبل سنة 1300، لم يخرج عن إطار ما هو ديني.

هكذا، فإن صيغة «to make one's profession» تعني to take the vows of some religious order [إتباع سبل بعض الجمعيات الرهبانية]. فإعلان من يجاهر، هو إعلان إنجازي بمعنى ما. فهو يلزم، عبر أداء القسم أو اليمين وعبر الشهادة والتجلي والإثبات أو الوعد. إنه بمثابة التزام engagement في دلالته القوية. فالمجاهرة هي تقديم ضمانة gage عبر التزام مسؤول. و«الجهر بشيء» هو الإعلان بصوت عال عن هويتنا وعما نعتقده وما نريد أن نكون، مع مطالبتنا للآخر بأن يصدق هذا الإعلان كما سمعه. وأنا ألح على هذه القيمة الإنجازية

للإعلان الذي يجهر من خلال تقديم الوعود. ويجب علينا الإقرار بأن الملفوظات التقريرية énoncés constatifs وخطابات المعرفة الخالصة، بالجامعة وخارجها، لا تتعلق بالجهر في معناه الضيق. ولربما تعلقت ب «المهنة» [كفاءة، معرفة، إتقان] وليس بالجهر المفهوم في معنى دقيق(*). فالخطاب حول المجاهرة هو دوما، بطريقة أو بأخرى، جهر حر بالعقيدة، فهو يتجاوز المعرفة التقنية والعلمية الخالصة داخل مسؤولية الالتزام. فالجهر هو الالتزام عبر التصريح وهو المنح من أجل كذا والوعد بكذا. سيعبر شيشرون Ciceron عن ذلك في مؤلفه: Tusculanes (2),12 بصيغة: Grammaticum se professus، أي ألتزم كنحوي وكمعلم للنحو. ولا يعني ذلك بالضرورة أن يكون هذا أو ذاك، ولا أن يكون خبيرا كفؤا، بل أن يعد ليكون كذلك وينخرط بناء على التزام. كذلك، فإن صيغة: Philosophiam Profiteri تعني الجهر بالفلسفة، وليس فقط أن يكون المرء فيلسوفا أو أن يمارس أو يدرس الفلسفة بشكل دقيق، بل أن يلتزم عبر وعد علني وأن يتفانى علنا ويتعاطى الفلسفة ويشهد لها، بل ويصارع من أجلها. فما يهم هنا، هو هذا الوعد وهذا الالتزام المسؤول. وكما نرى، فإن الأمر لا يختزل في النظرية ولا في الممارسة. فالجهر يتمثل دوما في فعل كلام إنجازي، رغم أن معرفة وموضوع ومحتوى ما نجهر به وندرسه أو نمارسه، تظل من طبيعة نظرية أو تقريرية. وبما أن فعل الجهر هو فعل كلام، وبما أن الحدث الذي يعبر عنه أو الناتج عنه، لا يتعلق إلا بهذا الوعد اللغوي، فإن قربه من الحكاية Fable ونشاط المخيلة Fabulation والحكاية المتخيلة Fiction و«كما لو»، سيظل رهيبا على الدوام.

فما هي العلاقة بين الجهر والاشتغال بالجامعة في إطار الإنسانيات؟

(*) الملاحظ أن دريدا يلعب هنا بمعنيين لكلمة professer، وهما جاهر وزاول.

ثانيا

منذ أول جملة لي عند بداية حديثي، سميت الشغل وقلت: «كما لو أن نهاية الشغل كانت هي أصل العالم». فما هو الشغل؟ ومتى وأين يحصل؟ وما هو موقعه؟ يجب علي أن أتخلى فورا عن القيام بتحليل دلالي صارم للكلمة، نظرا لضيق الوقت على الخصوص. لكنني أذكر بجانبين على الأقل يهمان الجامعة. فالشغل Travail ليس هو فقط العمل l'action أو الممارسة Pratique. فبإمكاننا أن نفعل Agir دون أن نشتغل. وليس من المؤكد أن تشكل البراكسيس Praxis (الممارسة) وخصوصا الممارسة النظرية، شغلا بالمعنى الحصري. ثم، ليس كل من يشتغل، يحظى بالضرورة باسم ووضع الشغل. فالفاعل أو الذات التي تشتغل أو الشخص الذي يقوم بعملية لا يسمون شغيلة (Labrador). ويبدو أن المعنى يتغير بمروره من الفعل إلى الإسم، فشغل من يشتغل عموما، ليس دوما هو جهد Labeur «شغيل». ففي الجامعة مثلا، من بين كل الذين يفترض أنهم يشتغلون بهذا الشكل أو ذاك [مدرسون، موظفو التدبير والإدارة، طلبة باحثون]، هناك من لا يمكن تسميتهم «شغيلة» خصوصا الطلبة، ما داموا لم يتلقوا أجرا (Merces) منتظما يؤدى مقابل نشاط الحرفة أو المهنة، مثل سلعة بالسوق. ولا تعد المنحة كافية هنا، فرغم اشتغال الطالب بكثرة، فإن شرط اعتباره شغيلا يتحدد في وجوده بسوق الشغل، مع قيامه بمهمة محددة، كما هو الشأن في التدريس teaching assistant. فما دام يدرس فقط ورغم بذله لمجهود كبير، فإن الطالب لا يعتبر شغيلا. ولأن كل مهنة Métier ليست مهنة

معلنة Profession وهو ما سأعمل على تأكيده لاحقا، فإن الشغيل هو الذي يعترف بشغله كمهنة أو كمهنة معلنة بالسوق [وكما تعلمون، فإن هذه السيمانتيقا الاجتماعية متجذرة داخل تاريخ طويل سوسيو-إيديولوجي يرجع إلى القرون الوسطى المسيحية على الأقل]. لهذا، يمكن أن يشتغل المرء كثيرا دون أن يكون شغيلا معترفا به داخل المجتمع. وهناك تمييز آخر يهمنا أكثر فأكثر، لذلك فأنا أعيره من الآن، اهتماما كبيرا. فبإمكاننا الاشتغال كثيرا بوصفنا شغيلين، دون أن يكون تأثير أو نتيجة الشغل [مقطع العملية L'opus de l'opération] معترفا به «كشغل»، ليس بمعنى النشاط المنتج، بل بمعنى المنتوج والعمل L'œu-vre وما تبقى بعد وفيما وراء زمن العملية. وغالبا ما نجد صعوبة في معرفة وموضعة منتوج الأشغال الشاقة المنجزة من طرف الشغيلين الأكثر تفانيا والذين لا غنى عنهم، مع أنهم لا يحظون بالمعاملة المستحقة داخل المجتمع، وهم الأكثر تواريا أيضا [كما هو الشأن بالنسبة لأولئك الذين ينظفون المدن من الأزبال أو الذين يراقبون حركة الطيران، وبشكل أعم، أولئك الذين يشرفون على الوسائط والاتصالات التي لا تبقى سوى آثارها الافتراضية؛ وهذا مجال واسع، ينمو بشكل كبير]. هناك إذن شغالون لا يؤدي شغلهم، حتى ولو كان منتجا، إلى منتوجات غنية أو راهنة، بل فقط إلى أطياف افتراضية. لكن، حينما يؤدي الشغل إلى منتوجات راهنة أو قابلة لأن تكون كذلك، فسيكون من اللازم إدراج تمييز أساسي آخر داخل التنوع الهائل للمنتوجات ولبنياتها وداخل كل أشكال الخاصية المادية Matérialité والمثالية Idéa-lité القابلة لإعادة الإنتاج وكل قيم الاستعمال أو التبادل الخ...

وتعتبر بعض منتوجات هذا النشاط الشغال بمثابة قيم استعمالية أو تبادلية قابلة للموضعة، دون أن تستحق على ما يبدو، اسم «الأعمال

Œuvres» [ولا يمكنني أن استعمل هذه الكلمة إلا بالفرنسية]. وهناك أشغال أخرى يمكن أن تمنح هذا الإسم، ويتميز تملكها وعلاقتها بالعمل الحر أو المأجور وبالتوقيع أو بسلطة المؤلف وبالسوق، بتعقد بنيوي وتاريخي كبير، لن يسمح المقام بتحليله هنا. وأول مثال للأعمال، يخطر ببالنا، هو مثال الأعمال الفنية، [البصرية، الموسيقية، أو الاستدلالية، لوحة تشكيلية، مقطوعة موسيقية، قصيدة شعرية، رواية] وعلينا أن نوسع هذا الحقل عند عرضنا، خلال مساءلتنا للغز مفهوم العمل، للصنف الخاص بالشغل الجامعي وتحديدا داخل الإنسانيات. ففي هذه الأخيرة، نعالج الأعمال خصيصا [أعمال فنية، استدلالية أو غير استدلالية أدبية أو غير أدبية، قانونية أو غير قانونية]. ومن حيث المبدأ، فإن معالجة الأعمال داخل التقليد الأكاديمي، ترتبط بالمعرفة التي لا تتمثل في الأعمال. وأن يجهر المرء بمهنته أو يكون أستاذا داخل هذا التقليد المتحول، هو بدون شك إنتاج وتعليم معرفة مع الجهر بالمهمة، أي مع إعطاء الوعد بتحمل المسؤولية التي لا تستنفذ داخل فعل المعرفة أو التدريس.

لكن معرفة الجهر أو الجهر بالمعرفة ومعرفة إنتاج المعرفة، ليست هي إنتاج الأعمال داخل التقليد الكلاسيكي الحديث الذي نسائله. فالأستاذ لا يوقع عمله، وسلطته ليست هي سلطة مؤلف عمل. ولربما شرع هذا الأمر في الخضوع للتغيير منذ بضعة عقود، رغم مواجهته لمقاومات واحتجاجات مستنكرة في الغالب وصادرة عن أولئك الذين يعتقدون أن بإمكانهم التمييز دوما داخل الكتابة واللغة، بين النقد والإبداع، والقراءة والكتابة، والأستاذ والمؤلف الخ... ومما لا شك فيه، أن التفكيك الجاري به العمل قد ساهم في هذا التحول، بل هو ظاهرته الأساسية والعلامة الأكثر تعقيدا مما يظن معارضوه، لذا يجب

أن يؤخذ بعين الاعتبار. وإذا ما رجعنا مبدئيا إلى الحالة القانونية لبعض التمييزات المفهومية وقبلنا بالتمييز الكبير المتلقى على نطاق واسع، بين ما هو إنجازي وما هو تقريري، فإننا سنستنتج القضايا التالية:

1- كل شغل [والمقصود به الشغل عموما أو شغل الشغيل] ليس إنجازيا بالضرورة، لأنه لا ينتج الحدث. فهو لا يصنعه ولا يجسده من خلال ذاته أو بذاته، وهو لا يتمثل في الحدث الذي يتحدث عنه، رغم كونه منتجا ورغم أنه يترك منتوجا وراءه، سواء كان عملا أو لم يكن.

2- مما لا شك فيه، أن كل ما هو إنجازي ينتج شيئا ما ويأتي بحدث، لكن ما يقوم به ويعمل على حدوثه ليس عملا بالضرورة، ويجب أن يحظى دوما بترخيص من طرف مجموعة من الاتفاقيات أو خيالات متفق عليها أو «كما لو» تتأسس عليها جماعة مؤسساتية وتتفق بشأنها.

3- والآن، يجب على كل تعريف تقليدي للجامعة، أن يعتبرها مكانا مماثلا لذاته [كمكان غير قابل للتعريف، متجذر بأرض ومحدد لتعويضية Substuabilité الأمكنة داخل المكان الافتراضي]، لكنه سيكون مكانا وحيدا يؤدي إلى إنتاج وتعليم «المعرفة»، بمعنى المعارف التي لا يعتبر شكل ملفوظها إنجازيا من حيث المبدأ، بل نظريا وتقريريا، رغم أن موضوعات هذه المعرفة هي أحيانا من طبيعة فلسفية وإثيقية وسياسية ومعيارية Normative وتقريرية Prescriptive وأكسيولوجية؛ ورغم أن بنية هذه الموضوعات هي بشكل محير أكثر، بنية خيالية تخضع للطريقة الغريبة الصادرة عن «كما لو» [قصيدة، رواية، عمل فني عموما، وأيضا كل ما لا ينتمي، ضمن بنية الملفوظ الإنجازي من النوع القانوني أو الدستوري مثلا،

إلى الوصف الواقعي والتقريري لما ينتجه الحدث انطلاقا من «كما لو» موضوعة كاتفاق، يفترض أنه موجود]. ففي جامعة كلاسيكية، متطابقة مع التعريف الممنوح لها، تمارس الدراسة ومعرفة الإمكانيات المعيارية والتقريرية والإنجازية والخيالية التي عددتها من قبل والتي هي موضوع الإنسانيات في المقام الأول. لكن يتعين على هذه الدراسة وهذه المعرفة وهذا التعلم والمذهب، أن تنتمي جميعها إلى النظام النظري والتقريري. ففعل الجهر بالمذهب، يمكنه أن يكون إنجازيا، لكن المذهب ليس كذلك. وهذا التحديد هو الذي يجب في نظري، الحفاظ عليه وتغييره في نفس الوقت، وفق صيغة غير ديالكتيكية. فمن جهة، يجب التأكيد من جديد على هذا التحديد، لأن النزعة التنظيرية Théorétisme المحايدة هي نصيب اللاشرطية النقدية، بل الأكثر من نقدية [أي التفكيكية] التي تحدثنا عنها والتي نتشبث بها مبدئيا ونعلن عن التشبث بها داخل الجامعة.

ومن جهة أخرى، يجب تغيير هذا التحديد، عبر تأكيده من جديد، ويجب أن نسلم وأن نجهر بأن هذه النزعة التنظيرية اللامشروطة ستفرض دوما جهرا إنجازيا بالعقيدة واعتقادا وإقرارا والتزاما معلنا ومسؤولية إثيقية – سياسية إلخ.. وهنا يوجد مَبدأ المقاومة اللامشروطة للجامعة. ويمكننا القول، من منظور هذا التعريف الذاتي والكلاسيكي للجامعة، بأنه لا يوجد بها مكان أساسي داخلي وخاص، لا للعمل غير النظري ولا للخطابات من الصنف الإنجازي ولا بالأحرى a fortiori لهذه الأفعال المتفردة التي تنتج اليوم، داخل بعض الأمكنة، الإنسانيات الحالية التي تدعى أعمالا. فبالأمس، ميز التعريف والتحديد الذاتيان اللذان تحدثت عنهما، الفضاء الأكاديمي المخصص للإنسانيات، بما في ذلك الأمكنة التي تعتبر مضامين ومواضيع وتيمات هذه المعارف المنتجة

أو المدرسة، من طبيعة فلسفية وأخلاقية وسياسية وتاريخية ولسانية وجمالية وأنثربولوجية وثقافية، أي داخل حقول تكون فيها التقييمات والمعيارية normativité والتجربة التقريرية، مقبولة وأحيانا مؤسسة. ففي التقليد الكلاسيكي تحدد الإنسانيات حقلا للمعرفة وأحيانا لإنتاج المعرفة لكن بدون التزام من طرف الأعمال الموقعة، سواء كانت هذه الأعمال فنية أو لم تكن.

ومرة أخرى، سأستدعي كانط لتعريف هذه التحديدات الكلاسيكية التي وضعت للإنسانيات التقليدية، من طرف أولئك الذين يبرهنون على ضرورتها. فقد اعتبرها كانط بمثابة «تحضير». propédeutique للفنون الجميلة، أكثر مما هي ممارسة لهذه الفنون. واعتمد بشكل أساسي لفظة «تحضير» فقد بين في المقطع 60 من مؤلفه «*نقد ملكة الحكم*»، بأن هذا التحضير البيداغوجي وهذه المقدمة البسيطة للفنون، ستنتمي على هذا الأساس، إلى نظام المعرفة [معرفة ما هو كائن وليس ما ينبغي أن يكون]، وبمقتضى ذلك، لن تتضمن أية «تعليمات vorschriften، ويجب على الإنسانيات Humanioa أن تقوم بعملية التحضير دون وصاية. فهي ستقترح فقط معارف، تظل فضلا عن ذلك، تمهيدية (préliminaires, Vorkenntnisse). وسيقتصر كانط في هذا النص، دون الانشغال بالاعتبارات المتعلقة بالتاريخ الممتد والكثيف لكلمة «إنسانيات»، على توضيح الدراسة التي تفضل التواصل والاجتماع المشروع للبشر، مما يسمح بالميل إلى الحس المشترك للإنسانية Allgemeinen Menschensinn. هناك إذن نزعة تنظيمية وأيضا إنسية كانطية تعطي الامتياز للخطاب التقريري

(15 Dans, *Du Droit à la philosophie*, op. cit.

ولشكل «المعرفة». فالإنسانيات هي، ويجب عليها أن تكون، عبارة عن علوم. وقد أبديت في نص آخر بعنوان «موخلوص Mochloss[15]» تحفظاتي بهذا الخصوص، مع اعترافي بقيمة هذا المنطق الذي تجلى في مؤلف كانط « صراع الكليات». فهذه النزعة التنظيرية تحد أو تمنع الأستاذ من إنتاج الأعمال، بل والملفوظات التقريرية والإنجازية عموما. لكن هذا الأمر هو الذي سمح لكانط أيضا بتحرير كلية الفلسفة من كل سلطة خارجية، وخصوصا من سلطة الدولة، مؤكدا على حريتها المشروطة في قول ما هو حقيقي وإصدار الأحكام والنتائج بخصوص الحقيقة، على أساس أن تقوم بذلك من داخل الجامعة. وهذا التحديد الأخير [أي أن نقول علانية ما يبدو لنا حقيقيا وما نعتقد بأن من واجبنا قوله، لكن من داخل الجامعة فقط]، لم تقم له قائمة ولم يحترم أبدا، لا من منظور الحق ولا من منظور الحقيقة. لكن، يبدو أن التحولات الجارية على مستوى المكان الافتراضي العمومي والعالمي العمومي أيضا، فيما وراء حدود الدول الوطنية، ستجعله عتيقا ومتخيلا أكثر من أي وقت مضى.

ومع ذلك، فأنا ألح على وجوب أن تكون فكرة هذا الفضاء الأكاديمي محمية رمزيا بنوع من الحصانة المطلقة، كما لو أن داخلها كان مصونا. وأعتقد [وهذا أمر شبيه بجهر بالعقيدة أوجهه لكم وأضعه أمام حكمكم]، بأن علينا تأكيده من جديد وإعلانه والجهر به باستمرار، رغم أن حماية هذه الحصانة الأكاديمية [بالمعنى الذي نتحدث فيه عن حصانة بيولوجية، ديبلوماسية أو برلمانية]، ليست خالصة أبدا، وأن بإمكانها أن تنهي دائما عمليات خطيرة للحصانة الذاتية؛ ورغم أنها غير ملزمة بمنعنا من التوجه خارج الجامعة، دون اللجوء إلى امتناع يوتوبي abstention utopique. وإذن، علينا أن نطالب بهذه الحرية أو بحصانة

الجامعة هاته وبحصانة الإنسانيات، وهو ما يستدعي التزاما قويا من طرفنا. ولن ينحصر ذلك، على الجانب الشفوي التصريحي، بل يجب أن يتجلى في الشغل كفعل وداخل ما نحدثه كأحداث. هكذا، تظهر لنا في أفق هذا التذكير التمهيدي وهذه التعريفات الكلاسيكية، بعض الأسئلة الهامة. وهي تتخذ الآن شكلين على الأقل؛ لكن من الممكن أن يطرأ عليهما نوع من التعديل والتخصيص، أثناء مسارهما.

1) إذا كان الأمر كذلك، وكان من واجب الإنجازية المعيارية والإلزامية وإنتاج الأعمال في التقليد الأكاديمي الكلاسيكي والحديث [إلى حدود نموذج القرن التاسع عشر] البقاء بعيدا عن حقل الاشتغال الجامعي، بما في ذلك عن الإنسانيات وتدريسها، وبمعنى حصري عن نظريتها ومبرهناتها théorèmes كمادة تخصصية أو مذهب (Lehre)، فما الذي سيعنيه فعل « جاهر» ؟ وما الفرق بين المهنة والجهر بها ؟ وبين كل جهر بالمهنة والجهر بمهنة الأستاذ ؟ وبين مختلف أصناف السلطة المعترف بها للمهنة وللجهر بمهنة الأستاذ ؟

2) هل حدث شيء ما لهذه الجامعة الكلاسيكية والحديثة ولهذه الإنسانيات ؟ هل هناك ما يحدث لها الآن أو ما يعد بالحدوث، بحيث يخلخل هذه التعريفات، إما عبر مساهمة هذا التحول في تغيير ماهية الجامعة ومستقبل الإنسانيات، وإما عبر الاكتشاف من خلال هذه الرجات، بأن هذه الماهية لم تكن أبدا متطابقة مع هذه التعريفات البديهية التي لا تواجه إلا بقليل من الرفض مع ذلك ؟ وهنا أيضا سيكون السؤال : «ما المقصود بالجهر بالنسبة للأستاذ ؟» هو الخط الناقص fault line لهذا الزلزال الحاصل أو الذي سيحدث مستقبلا. ما الذي سيحدث عندما لا نأخذ بعين الاعتبار القيمة الإنجازية «للجهر

بالمهنة» فقط، بل نقبل بأن ينتج الأستاذ «أعمالا» وليس فقط معارف أو ما قبل المعارف préconnaissances ؟

لكي نتجه صوب تعريف هذا الصنف من العمل الإنجازي الخاص، المتمثل في فعل الجهر، وبعد ذلك، في فعل جهر الأستاذ بمهنته، وأخيرا في عمل الأستاذ داخل الإنسانيات. يجب علينا متابعة تحليلنا، عبر التمييز بين الكلمات التالية : فعل، عمل، أنتج، اشتغل، الشغل عموما وشغل الشغيل.

سأضطر مرة اخرى، رغم أن الوقت لا يسمح بذلك، إلى استحضار ومناقشة بعض التمييزات المفهومية التي وضعها كانط بين الفن والطبيعة، بين التقنية tekhné والطبيعة physis وبين عمل، (tun facere) من جهة، وفعل (handeln) وأنجز (wirken) بشكل عام (agere) من جهة أخرى؛ أو بين المنتوج (produit) كعمل (werk, opus) والنتيجة[176] (wirkung, effectus). سيميز كانط في نفس الفقرة بين الفن والعلم وبين الفن والحرفة (Hand werke) وبين الفن الحر (freie) والفن المرتزق (Lohnkunst).

وأريد الآن العودة إلى التعبير الملتبس équivoque الذي استخدمته وهو: نهاية الشغل. فبإمكان هذه النهاية أن تعني توقف وموت وحد النشاط المسمى شغلا. كما يمكنها أن تشير إلى غاية وهدف وإنتاج أو عمل الشغل l'œuvre du travail. وسنقول بمقتضى ذلك، إن كل عمل أو نشاط ليس شغلا بالضرورة. فهذا الأخير لا يختزل في نشاط الفعل، مثلا لا يختزل في إنتاجية الإنتاج، وإن كنا في الغالب نربط بنوع من الخلط، بين هذه المفاهيم الثلاثة. ونحن نعلم اليوم، أكثر

(16 *Kritik der Urtheilskraft*, op. , cit., p. 59

من أي وقت مضى، بأن الربح في الإنتاجية يمكن أن يتطابق مع نقص في الشغل. فقد كانت افتراضية الشغل دوما، وإلى حد الآن، تعقد إلى ما لا نهاية هذا اللاتناسب disproportion بين الإنتاج والشغل. وهناك أيضا أنشطة، بل أنشطة منتجة ليست أشغالا. فتجربة ما ندعوه شغلا، تعني أيضا سلبية نوع من الإحساس affect، لأنها تعبر أحيانا عن الألم وعن عذاب العقاب. أو ليس الشغل هو أداة التعذيب tripalium؟(*).

وإذا ما كنت أسجل هنا هذه الصورة الفعلية للعقاب وللتكفير expiation فليس غرضي فقط هو استحضار الميراث التوراتي héritage biblique [عبر مثال الخبز الذي نكسبه بعرق الجبين]. فقد رأى كانط في هذا البعد التكفيري للشغل، جانبا كونيا يتعالى عن التقاليد التوراتية.[17] وإذا ما كنت أسجل مرة أخرى، هذا التأويل التكفيري للشغل، فلأنني أسعى إلى مفصلة أو مساءلة الظاهرتين اللتين حاولت اليوم جمعهما معا داخل نفس السؤال التالي: لماذا نعاين في كل مكان بالعالم، تعدد مشاهد التوبة repentance والتكفير [فهناك اليوم عولمة مسرحية mondialisation théâtrale للاعتراف؛ ويمكننا التذكير بأمثلة كثيرة بهذا الخصوص]؛ ومن جهة أخرى، تكاثر كل أنواع الخطابات حول نهاية الشغل؟ إن هذا الأخير يفترض ويلزم ويموقع جسدا حيا. فهو يحدد له مكانا قارا، من الممكن التعرف عليه في إطار ما يعرف بالشغل «غير اليدوي» non manuel، «الذهني» intellectuel أو الافتراضي virtuel. هكذا، يفترض الشغل منطقة

---

(17) La *religion dans les limites de la simple raison* (2ème partie, 1ere section, "Des difficultés concernant la réalité de cette idée et de leur solution, note 3)

(*) يلمح دريدا هنا إلى الأصل الاشتقاقي لكلمة travail (شغل).

انفعال وشغف وأيضا نشاطا منتجا. ولا ينتظم كل شغل وفق وحدة المهنة أو الكفاءة النظامية المعترف بها. أما بخصوص «المهن»، حتى ولو تم تجميعها من طرف مؤسسات شرعية، مثل الاتحادات المهنية، فهي لا تسمى جميعها في لغاتنا، وبنفس السهولة، جهرا بالمهنة. وينطبق ذلك على الأقل، على اللغات التي احتفظت ببعض الروابط مع اللاتينية. فنحن لن نتحدث بسهولة، رغم إمكانية ذلك، عن جهر العامل الفلاحي الموسمي والقس أو الملاكم بمهنتهم، ما دام إتقانهم savoir faire وكفاءتهم ونشاطهم، لا تفترض الدوام ولا المسؤولية الاجتماعية المعترف بهما داخل مجتمع علماني من حيث المبدأ لشخص يجهر بمهنته ويلتزم بكل حرية بالقيام بواجبه. هكذا، يمكننا الحديث بسهولة أكبر وبامتياز، عن الجهر بمهنة الطبيب والمحامي والأستاذ، وكأن الجهر بالمهنة المرتبط أكثر بالفنون الحرة وليس المرتزقة، يقتضي الالتزام المسؤول المعلن بحرية، تحت
القسم تقريبا؛ وهو ما يلخصه فعل «جاهر». وأنا لا أنوه داخل معنى هذا الفعل، بالسلطة وبالكفاءة المفترضة وبالتأكيد على الجهر بالمهنة أو بالأستاذ، بل أنوه مرة أخرى، بالالتزام الذي يجب التصريح به، أي بالإعلان عن تحمل المسؤولية.

ونظرا لضيق الوقت، سأترك جانبا هذا التاريخ الطويل «للجهر بالمهنة» و«للمهننة» professionnalisation، الذي أدى إلى الزلزال

الحالي. لكن علينا أن نسجل جانبا أساسيا مع ذلك: ففكرة الجهر بالمهنة تفترض أنه فيما وراء المعرفة والإتقان والكفاءة، توجد حرية والتزام ناتج عن وصية ومسؤولية محلفة responsabilité assermentée وتحت القسم، تلزم الذات بتقديم الحساب أمام هيئة يتعين تحديدها.

وأخيرا، ليس كل من يجاهرون بمهنتهم أساتذة. لهذا، يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار، هذه التمييزات التي يحدث الخلط بشأنها في الغالب وهي: الشغل، النشاط، الإنتاج، المهنة، الجهر بالمهنة، الأستاذ؛ وكذلك التمييز بين الأستاذ الذي يقدم معرفة أو يجهر بمذهب، والأستاذ الذي يمكنه أيضا، وباعتباره كذلك، توقيع الأعمال؛ وهو ما سبق أن قام به من قبل، أو سيقوم به مستقبلا.

ثالثا

قلنا في البداية «كما لو» أن نهاية الشغل كانت هي أصل العالم. ونحن نؤكد هنا على صيغة «كما لو». كما لو أن العالم بدأ هناك حيث انتهى الشغل؛ كما لو أن أفق وأصل العالم قد تحددا بزوال ما ندعوه بالشغل [إنني استعمل هذه الصيغة الفرنسية كمقابل للصيغة الإنجليزية «the worldwidisation of the world» أي كل ما يسمى في البلدان ذات الثقافة الأنجلوساكسونية globalization ويقابله في الألمانية مصطلح globalisierung الخ...].

وكلمة «شغل» القديمة [labor,werk, arbeit, work, travail] المشحونة بالألم وبمعاني كثيرة وتاريخ طويل لا تتضمن فقط ولا تقتصر على معنى النشاط، بل تشير إلى نشاط راهن. ونقصد بذلك، نشاطا واقعيا وفعليا بالضبط [actual, wirklich] وليس افتراضيا. وتبدو هذه الفعلية effectivité الراهنة وكأنها تربطه بما نفكر فيه عموما تحت إسم الحدث. فنحن نعتقد بأن ما يحصل أو ما سيحدث عموما، لا يمكن أن يكون افتراضيا. وهنا ستتعقد الأمور كما سنرى. عندما بدأنا أو تظاهرنا بالبدء ب «كما لو»، لم نكن قد انخرطنا في خيال مستقبل ممكن ولا في إحياء ماض تاريخي أو أسطوري ولا حتى في أصل موحى. فبلاغة «كما لو» هاته، لا تنتمي إلى الخيال العلمي ليوتوبيا قادمة [عالم بدون شغل «عند نهاية بدون نهاية» infine sine fine لراحة سبوتية sabba-tique خالدة، أثناء سبت بدون مساء، كما هو الحال في «مدينة الرب» لأوغسطين Augustin] ولا إلى شعرية poétique حنين إلى عصر

ذهبي أو فردوس أرضي أو تكوين genèse قبل الخطيئة، حيث لم يكن عرق الجبين [الشغل] قد بدأ في السيلان، لا بالنسبة للجهد والحرث لدى الرجل ولا بالنسبة لشغل الولادة لدى المرأة. وفي هذين التأويلين ل «كما لو»، ضمن الخيال العلمي أو ذاكرة ما هو سحيق وخارج عن الذاكرة mémoire de l'immémorial، سيكون كما لو أن بدايات العالم تقصي الشغل فعلا، منذ الأصل: فلن يكون هناك Pas encore أو لم يعد هناك déjà plus شغل. سيكون كما لو أن بين مفهوم العالم ومفهوم الشغل، لا يوجد أي تناغم أصلي، وبالتالي لا يوجد أي اتفاق معطى أو تزامن ممكن. هكذا، ستكون الخطيئة الأصلية هي من أدخل الشغل إلى العالم وستكون نهاية الشغل هي الإعلان عن المرحلة النهائية للتفكير.

إن هيكل منطق هذه القضية في «كما لو»، يتمثل في استحالة تعايش العالم والشغل. ويتعين الاختيار بين أحدهما، في حين أنه يصعب على الحس المشترك sens commun تخيل عالم بدون شغل أو شغل لا يكون بالعالم أو في العالم. في هذا الإطار، عمل التحويل الذي قام به القديس بولس في العالم المسيحي لمفهوم الكوسموس، على إدراج الشغل التكفيري، كدلالة من بين الدلالات المشتركة لهذا المفهوم.

لقد ذكرت قبل قليل، بأن مفهوم الشغل مليء بالدلالات وبالتاريخ وبالالتباس وبأنه من الصعب التفكير فيه، فيما وراء الخير والشر، لأنه إذا كان مرتبطا دوما وبشكل متزامن مع الكرامة والحياة والإنتاج والتاريخ والخير والحرية. فهو مع ذلك، يوحي في الغالب بالشر والألم والجهد والخطيئة والعقاب والاستعباد. فبذل المجهود أمر شاق ويمكن أن ترتبط هذه المشقة بالألم وأيضا بالعقوبة.

ولا يقل مفهوم العالم غموضا، ففي تاريخه الأروبي، الإغريقي، اليهودي، المسيحي والإسلامي، وبين العلم والفلسفة والإيمان، يتم

إما مما هاته بشكل مفرط بالأرض وتحديدا بالأرض الإنسانية والدنيوية ici-bas أو بالعالم السماوي؛ وإما توسيع مفهومه ليأخذ معنى الكوسموس أو الكون الخ. . .وسيكون مشروع هايدجر Heidegger في مؤلفه «*الوجود والزمان*» Sein und Zeit، بغض النظر عن نجاحه أو فشله، هو تحرير مفهوم العالم والوجود داخل العالم، من هذه المقتضيات الإغريقية والمسيحية. ومن الصعب الاعتماد على لفظ «عالم»، بدون تحليلات سابقة وحذرة، خصوصا عندما نريد التفكير فيه مع أو بدون الشغل الذي يتمظهر على مستوى النشاط وفعل التقنية من جهة، وعلى مستوى الانفعال والإحساس والألم والعقاب والشغف من جهة أخرى. ومن هنا، تبدو صعوبة فهم «كما لو» المتعلقة ببدايتنا ضمن صيغة: «كما لو أن نهاية الشغل كانت هي أصل العالم». ومرة أخرى سنحافظ على هذه الجملة في صيغتها الفرنسية. فلفظة «عولمة» mondialisation وبخلاف اللفظة الإنجليزية globalization أو الألمانية globalisierung، تحيل على قيمة العالم الحاملة لتاريخ دلالي ثقيل، مسيحي على الخصوص. فالعالم كما قلنا قبل قليل، ليس هو الكون ولا الأرض أو الكرة الأرضية ولا الكسموس. كلا، فلا يجب على «كما لو» هاته، أن تشير إلى اليوتوبيا أو المستقبل غير المؤكد للخيال العلمي ولا إلى الحلم الأسطوري لتاريخ ميثولوجي سحيق، خرج عن الذاكرة (in illo tempore). إن «كما لو» هاته تأخذ بعين الاعتبار في الحاضر، موضوعين مألوفين: فمن جهة هناك في الغالب حديث عن نهاية الشغل، ومن جهة أخرى، هناك في الغالب أيضا، حديث عن عولمة العالم وعن صيرورة عالمية للعالم، بحيث يتم الربط بينهما دوما. وقد استعرت عبارة «نهاية الشغل» كما قد لاحظتم ذلك بدون شك، من كتاب جريمي ريفكين Jeremy Rifkin الذي ذاع صيته الآن وعنوانه: *The End of Work* : the *Decline of the Global labor*

force and *The Dawn of the Post – Market* Era[18] فهذا الكتاب يشبه نوعا من بادئ الرأي [الدوكسا doxa] المنتشر حول تأثيرات ما يدعوه ريفكين ب»الثورة الصناعية الثالثة«. وسيكون من شأن هذه الثورة «خدمة الخير كما الشر» عندما «تصبح التكنولوجيا الجديدة للإعلام والتواصل عن بعد قادرة وبشكل متميز، على تحرير الحضارة أو زعزعتها».[19] ولست أدري ما إذا كان صحيحا، أننا نلج «مرحلة جديدة من تاريخ العالم» كما يقول ريفكين. فقد أكد بأن الشغيلة لن تصبح ضرورية مع مرور الوقت، لإنتاج الخيرات والخدمات التي تحتاج إليها ساكنة الكوكب الأرضي. وأضاف مستحضرا عنوان كتابة قائلا: «إن مؤلف نهاية الشغل يهتم بالابتكارات التكنولوجية وبالنزعة الاقتصادية l'économisme التي تضعنا أمام فجر عالم بدون شغالين تقريبا».[20]

ما هي التأثيرات الناجمة عن هذه المعطيات، من منظور الجامعة؟ لمعرفة ما إذا كانت كل هذه القضايا «صحيحة» حقا، يجب الاتفاق على معنى كل الكلمات الواردة فيها [نهاية، تاريخ، عالم، شغل، إنتاج، خيرات الخ...]. وأنا لا أتوفر على الوسائل ولا على الوقت وبالتالي لا نية لي في مناقشة هذا الكتاب وهذه الإشكالية الخطيرة والكبيرة وبالخصوص، مناقشة مفهومي العالم والشغل الذين تم الاشتغال عليهما.

وسواء تبنينا أو لم نتبن مقدمات ونتائج خطاب ريفكين، فإن من واجبنا الاعتراف على الأقل [وهذا هو الحد الأدنى للإجماع الذي

---

18) New York, G. P. Putnam sons, 1995, *La Fin du travail*, tr. Pierre Rouve, Preface de Michel Rocard, La Découverte, 1997.

19) Ibid., fin de l'introduction, p. 16

20) Ibid., p. 14

أنطلق منه] بأن شيئا خطيرا قد حدث بالفعل وما زال يحدث، أو أنه على وشك الحدوث، وهو يتعلق بما ندعوه ب«الشغل» و«الشغل عن بعد» و«الشغل الافتراضي» وأيضا بما ندعوه ب«العالم» وبالتالي الوجود في هذا العالم الذي ما زال يحتفظ باسم الإنسان. ويجب علينا الإقرار كذلك، بأن الأمر يتعلق في جانب كبير منه، بالتحول التقني والعلمي. ففي العالم الافتراضي وعالم الإنترنيت والبريد الإلكتروني والهاتف المحمول، يؤثر هذا التحول في «الشغل عن بعد» وافتراضية الشغل وتبليغ المعرفة وكل عمليات الإشراك والانتساب إلى الجماعة وتجربة المكان والحدوث والحدث والعمل، أي ما يحدث. ولم تكن إشكالية «نهاية الشغل» غائبة تماما عن بعض نصوص ماركس Marx ولينين lénine. فقد ربط هذا الأخير التقليص التدريجي ليوم الشغل بالعملية التي تؤدي إلى الزوال النهائي للدولة(21).

ومن جهته، فإن ريفكين يعتبر الثورة التكنولوجية الثالثة الجارية، بمثابة تحول مطلق. فالثورتان، الأولى والثانية، لم تؤثرا جذريا في تاريخ الشغل. فقد تحققت في البداية ثورة البخار والفحم والصلب والنسيج [في القرن التاسع عشر]، ثم تلتها ثورة الكهرباء والبترول والسيارات [في القرن العشرين]. وساهمت كل واحدة منهما، كل مرة، في انبثاق مجال لم يسبق للآلة أن ولجته. فالشغل الإنساني غير الآلي والذي لا يمكن تعويضه بالآلة، ظل متوفرا. بعد هاتين الثورتين التقنيتين، جاءت ثورتنا التالية، وهي ثورة المكان الافتراضي والمعلوماتيات الدقيقة وتكنولوجيا الإنسان الآلي. ويبدو هنا أن لا وجود لمنطقة رابعة لتشغيل العاطلين عن العمل. فالإشباع الآلي سيعلن عن نهاية الشغيل أي عن نهاية الشغل بمعنى ما. وهو ما عبر عنه يونغر Junger بصيغة: «نهاية

(21) *L'Etat et la révolution*, Scand édition / Editions sociales, 1984, p. 175.

الشغيل der arbeiter ونهاية عصر». أما ريفكين فقد اعتبر بأن نهاية الشغل the end of work، تهيئ داخل هذا التحول الجاري، مكانا للمدرسين وبشكل أعم، لما يدعوه ب»قطاع المعرفة». ففي الماضي كانت التكنولوجيا الجديدة تعوض الشغيلين بهذا القطاع أو ذاك، وكانت فضاءات جديدة تظهر لاستيعاب العمال الفاقدين لعملهم. واليوم، ففي الوقت الذي تدفع فيه قطاعات الفلاحة والصناعة والخدمات، ملايين الأشخاص نحو البطالة، بسبب التقدم التكنولوجي، فإن الفئة الوحيدة الناجية هي المنتمية إلى مجال «المعرفة» وهي «نخبة صغيرة من المبتكرين في مجال الصناعة والعلماء والتقنيين والمعلوماتيين والمثقفين ذوي التخصصات المتنوعة والمدرسين والمستشارين».[22] ومع ذلك، يظل هذا الفضاء ضيقا ولا يمكنه استيعاب كتلة العاطلين. وهذا هو التفرد الخطير لزمننا. غير أن ريفكين لا يتحدث عن المدرسين أو عن مساعدي الأساتذة العاطلين، خصوصا في ميدان الإنسانيات؛ ولا ينتبه إلى التهميش المتزايد للعديد من المستخدمين لمدة محدودة والذين يتلقون أجورا زهيدة والمهمشين بالجامعة، وذلك بذريعة المرونة flexibilité أو المنافسة compétitivité.

إنني لن أعالج هنا الاعتراضات القائمة ضد هذه الخطابات في عموميتها، أو ضد «نهاية الشغل» و»العولمة». وإذا ما كنت مضطرا لمواجهة هاتين الحالتين المترابطتين فيما بينهما، فإنني سأميز من جهة وبشكل أولي، بين الظواهر الكثيفة التي تعتبر موضع جدل بالكاد وتوجد وراء هذه المفاهيم، ومن جهة أخرى بين استعمال هذه الكلمات غير المفهومية. ومما لا شك فيه، فإن هناك شيء ما تعرض له الشغل وواقعه ومفهومه والشغل النشيط أو الراهن، خلال القرن العشرين. فما حدث للشغل هو نتاج للتقنية والعلم وللافتراضية واللاتموقع

(22 *La Fin du travail Introduction*, op. cit., p. 15

المعولم للاشتغال عن بعد. ما يحدث، يضاعف الميل نحو الاختزال غير الظاهر لزمن الشغل الواقعي المموقع بنفس مكان جسد الشغيل. ويؤثر كل ذلك على الشغل في أشكاله الكلاسيكية الموروثة داخل التجربة الجديدة للحدود والانفتاح النسبي للدول الوطنية والتواصل الافتراضي وسرعة وامتداد المعلومة. ويتجه هذا التطور صوب نوع من العولمة التي أصبحت غير قابلة للرفض ومعروفة بشكل كبير. ومع ذلك، فإن هذه المؤشرات الظاهرية تظل جزئية وغير متجانسة ولا متساوية على مستوى تطورها؛ لذلك فهي تستدعي بدون شك، تحليلا دقيقا ومفاهيم جديدة. من جهة أخرى، يوجد تباعد بين هذه المؤشرات البديهية واستعمالها من طرف بادئ الرأي الذي قد يدعوه البعض بالتضخم الإيديولوجي والمجاملة البلاغية غير الواضحة fumeuse في غالب الأحيان والتي تجعلنا خاضعين لكلمات مثل «نهاية الشغل» و«العولمة». وأنا لا أريد تخطي هذا التباعد بسهولة، بل أعتقد بأنه يتعين انتقاد من يتجاهلونه بشدة، لأن هؤلاء يحاولون ترسيخ نسيان مناطق العالم والسكان والأوطان والجماعات والطبقات والأفراد الذين هم الضحايا المقصيون بكثرة من هذه الحركة المسماة ب«نهاية الشغل» و«العولمة». فهؤلاء الضحايا يعانون من الوضع، إما لكونهم لا يتوفرون على شغل هم في حاجة إليه، وإما لأنهم يشتغلون بكثرة ويتقاضون أجرا زهيدا، بسوق عالمية لامساواتية بشكل كبير. وتبدو هذه الوضعية الرأسمالوية capitalistique [هناك حيث يلعب الرأسمال دورا أساسيا بين ما هو راهن وما هو افتراضي]، مأساوية أكثر على مستوى الأرقام، بشكل لم تعرفه في تاريخ الإنسانية من قبل. فهذه الأخيرة لم تكن أكثر بعدا عن الانسجام المزعوم، المعولم mondialisante أو المعولم mondialisée للشغل و«لغيابه»، مما هي عليه الآن. فجزء كبير من الإنسانية يوجد «بدون شغل»، هناك حيث

يكون راغبا في الشغل وفي مزيد منه. وجزء آخر يشتغل أكثر، هناك حيث يرغب في التقليص والانتهاء من شغل يتقاضى عنه أجرا زهيدا في السوق. وقد ظهرت هذه الحالة منذ مدة طويلة، حيث ارتبطت بالتاريخ الواقعي والدلالي «للمهنة» و«للجهر بالمهنة». ولقد وعى ريفكين جيدا بالمأساة التي يمكن أن تؤدي إليها «نهاية الشغل» التي لا تتضمن معنى الراحة «السباتية» sabbatique أو راحة يوم الأحد dominical الواردة بمؤلف «مدينة الرب» لأوغسطين.

لكنه، ومن خلال استنتاجاته الأخلاقية والسياسية ورغبته في تحديد المسؤوليات التي يجب تحملها أمام «العواصف التكنولوجية» التي تبدو في الأفق وأمام «العصر الجديد للعولمة والآلية»، يستحضر -وأنا أعتقد بأن ذلك لا يمكن أن يعتبر مصادفة ولا أن يقبل بدون فحص- اللغة المسيحية حول «الأخوة» و«الخصائص التي يصعب إخضاعها للآلة» وحول الفضائل «التي لا يمكن للآلة بلوغها» و«المعنى الجديد» و«الحياة» و«انبعاث» القطاع الثالث و«نهضة الروح الإنسانية» بل إنه يتصور أشكالا جديدة للإحسان، عن طريق أداء أجرة افتراضية salaire virtuel للمتطوعين والضريبة على القيمة المضافة TVA تخصص منتوجات وخدمات التكنولوجيا العالية الدقة high tech [بحيث تخص حصرا لأداء راتب اجتماعي للفقراء الذين يشتغلون بالقطاع الثالث][23].

ولولا ضيق الوقت، لكنت قد توقفت عند زمن الشغل مستلهما بشكل كبير أعمال جاك لوغوف J. Le Goff. وللإشارة، فإن هذا الأخير بين في الفصل المعنون ب «الزمن والشغل»، ضمن مؤلفه

(23 *La Fin du travail*, op. cit., p. 378-379

«عصور وسطى أخرى»، كيف كانت تتعايش في القرن الرابع عشر المطالب من أجل تمديد فترة الشغل والمطالب من أجل تقليصها[24]. وتبدو لنا هنا، مقدمات حول حق الشغل والحق في الشغل اللذين سيدرجان لاحقا ضمن حقوق الإنسان.

إن صورة الإنسي humaniste هي أيضا جواب على سؤال الشغل. فالإنسي يجيب على هذا السؤال واضعا نفسه داخل الممارسة المسؤولة لهذا الجواب. إنه ذلك الشخص الذي شرع داخل ثيولوجيا الشغل المهيمنة على العصر والتي ما تزال قائمة اليوم بكل تأكيد، في علمنة كل من زمن الشغل واستعمال الزمن الرهباني temps monastique. فلم يعد الزمن هبة إلهية، بل أصبح بإمكانه أن يحسب ويباع. وتمثل الساعة الحائطية أحيانا شعار الإنسي في إيقونوغرافيا القرن الرابع عشر[25]، وهي الساعة التي أضطر لمراقبتها هنا مثلما أنها تراقب الشغيل العلماني الذي هو أنا. ولكم وددت لو تحدثت لكم مدة ساعات، عن الساعة، هذه الوحدة القابلة للحساب comptable والخيالية بشكل تام، وعن «كما لو» التي تنظم وترتب وتحسب وتحكي وتصنع الزمن. [فالخيال هو ما يصور وأيضا هو ما يفعل]. وتظل الساعة هي عداد compteur زمن الشغل خارج وداخل الجامعة، حيث تحسب الدروس

(24 *Un autre Moyen âge*, op. cit., p. 69-71

25) «إن الزمن هبة إلهية ولا يمكن بالتالي بيعه؛ في فجر عصر النهضة زال طابو الزمن الذي أقامته العصور الوسطى أمام التاجر. فالزمن الذي كان في صورة الإله وحده، أصبح ملكا للإنسان [...] ومن الآن فصاعدا، فإن ساعة قياس الحياة الجديدة، هي التي أصبحت تؤخذ بعين الاعتبار؛ فلم يعد مسموحا ضياع ساعة من الزمن. ذلك أن الفضيلة الأساسية أصبحت هي الاعتدال الذي رمزت إليه الإيقونوغرافيا الجديدة منذ القرن الرابع عشر، بالساعة التي تقيس كل الأشياء».
نفس المرجع السابق، ص. 78

والحلقات الدراسية والمحاضرات جميعها بمقاطع زمنية. فحتى «ربع الساعة الأكاديمية» ينتظم وفق الساعة.

وإذن، أليس التفكيك هو أيضا إعادة نظر في الساعة وتأزيم ل«وحدتها»؟ يجب علينا أيضا أن نقتفي أثر الترتيب الثلاثي الذي قسم المجتمع منذ القرنين التاسع والحادي عشر، إلى ثلاث هيئات وهي: رجال الدين والمحاربون والشغالون.

(oratores bellatores, laboratores) وعلينا بعد ذلك اقتفاء أثر تراتبية المهن [النبيلة أو الحقيرة أو المسموح بها أو المحرمة أو الممنوعة يوم الأحد[26] negocia, illicita, oper servilia]. وقد وضح لوغوف بشكل جيد كيف أن وحدة عالم الشغل أمام عالم الصلوات وعالم الحرب «لم تدم طويلا».[27] هذا «إذا ما كانت هذه الوحدة المزعومة موجودة فعلا». وأنا أعتبر هذا التحفظ من طرف لوغوف ضروريا ويكتسي نفس أهمية القضية التي تركها معلقة.[28]

بعد «احتقار المهن»، «ستوضع حدود جديدة للاحتقار، بحيث ستنتقل وسط الطبقات الجديدة، بل وسط المهن التي تم الجهر بها».[29] ورغم أن لوغوف لم يقف عند التمييز بين «المهنة» و«الجهر بالمهنة» [وكان عليه القيام بذلك، في نظري]، وإن كان قد ربط بينهما في كثير من الأحيان[30] واستخدم تصنيف الفئات «السوسيو-مهنية»[31]، فإنه وصف العملية التي أدت في القرن الثاني عشر، إلى ميلاد «ثيولوجيا الشغل وتحول الخطاطة الثلاثية [رجال الدين، المحاربون والشغالون]،

---

26) *Un autre Moyen âge*, op. cit., p. 89-90.

27) Ibid., p. 102.

28) إذا ما كانت الوحدة المنبثقة من عالم الشغل لمواجهة عالم الصلاة والحرب، قد وجدت، فإنها لم تدم طويلا، نفس المرجع السابق، ص. 102.

29) *Un autre Moyen âge*, op. cit., p. 102.

30) Ibid., p. 159..

31) Ibid., p. 103.

إلى خطاطات أكثر تعقيدا». وفسر ذلك «بالتمايز المتزايد على مستوى البنيات الاقتصادية والاجتماعية، تحت تأثير التقسيم المتنامي للعمل».[32]

ففي القرنين الثاني عشر والثالث عشر برزت «المهنة المدرسية ومن خلالها تراتبية scolares و magistri[*] التي ستمهد لظهور الجامعات. ولقد كان على أبيلار Abelard أن يختار بين الأدب litterae والجندية arma فضحى بمجد هذه الأخيرة pompa militaris gloriae من أجل دراسة الأدب studium litterarum. وأنا أميل إلى موضعة الجهر بمهنة الأستاذ، بالمعنى الحصري، في هذه اللحظة البالغة الرمزية للالتزام، حيث تحمل أبيلار مسؤولية الاستجابة للأمر injonction أو النداء appel (tu eris magister in neternum)[33]؛ رغم أنه ظل، كما يؤكد لوغوف، يصف مساره المهني بعبارات عسكرية، ما دام الجدل هو عتاد والمجادلات disputationes هي معارك.

وغالبا ما تفرض صورة وإسم الفيلسوف[34] والأستاذ بوصفه فيلسوفا، من هذا المنطلق، داخل كل وضعية جديدة. هكذا، فإن الجامعة تفكر في ذاتها وتمثلها من خلال المكان المتميز لما هو فلسفي داخل وخارج الإنسانيات. وليس غريبا أن يمنح كانط مثل هذا الامتياز لكلية الفلسفة، ضمن هندسته الجامعية.

وإذا ما كانت الفلسفة هي بالنسبة للتفكيك، إلى حد ما، المرجع والمورد والهدف، باعتبارها هي المفضلة لديه، فإن ذلك يجد تفسيره الثاني عشر والثالث عشر، أصبحت الحياة المدرسية مهنة [negotia scholaria]. هكذا، أصبح الحديث عن الأجر والمجد pecunia

---

(32) Ibid., p. 165.

(*) وهي تراتبية قائمة على المستويين المدرسي والمذهبي.

(33) Ibid., p. 179.

(34) *Un autre Moyen âge*, op. cit., p. 181.

et lans، لتحديد مكافأة الشغل والبحث عن الطلاب الجدد وعن العلماء. فالأجر والمجد يمفصلان بداخلهما الوظيفة الاقتصادية والوعي المهني.

ما أريد اقتراحه من خلال هذه الإشارات التاريخية، هو أن من بين المهام المستقبلية للإنسانيات، يجب أن يقوم عمل لا متناهي حول معرفة وتفكير هذه الأخيرة بخصوص تاريخها، في الاتجاه الذي رسمناه على الأقل، أي حول فعل الجهر بالمهنة وثيولوجيا وتاريخ الشغل وتاريخ المعرفة والإيمان داخل المعرفة وسؤال الإنسان والعالم والخيال وما هو إنجازي و «كما لو «والأدب والعمل إلخ... وأيضا كل المفاهيم التي عملنا على مفصلتها.

ولن يتم احتواء هذه المهمة التفكيكية للإنسانيات المقبلة، داخل الحدود التقليدية للشعب المرتبطة من حيث وضعها بالإنسانيات. ذلك أن الإنسانيات المقبلة ستتجاوز حدود المواد التخصصية، دون محو لخصوصية كل مادة، في إطار ما نسميه غالبا وبطريقة مبهمة، تداخل المواد التخصصية interdisciplinarité، أو ضمن ما ندرجه تحت مفهوم صالح لكل شيء وهو «الدراسات الثقافية cultural» studies. وأتصور بأن شعب علم الوراثة والعلوم الطبيعية والطب وحتى الرياضيات، تأخذ الأسئلة التي أثرناها، بعين الاعتبار وبجدية، أثناء عملها. وهو ما يصح بالخصوص، فضلا عن الطب، على شعب الحقوق والثيولوجيا أو العلوم الدينية، وذلك في إحالة أخيرة على مؤلف كانط الموسوم ب «صراع الكليات».

رابعـا

يجب علي الآن عرض خلاصاتي؛ وسأقوم بذلك بطريقة جافة وتلغرافية، من خلال سبع أطروحات أو قضايا أو عمليات جهر بالعقيدة. وتظل جميعها برنامجية programmatique، بحيث ستكون لستة منها قيمة شكلانية للتذكير أو التجميع، بمعنى التلخيص. أما السابعة، فلن تخلد إلى الراحة السباتية، بل ستتجاوز ما سبق، نحو بعد الحدث L'événement أو الحدوث avoir lieu الذي لم أتحدث عنه بعد. فبين الأطروحات الست – أو عمليات الجهر بالعقيدة – والأطروحة السابعة، سنعتبر نداءنا بمثابة قفزة تحملنا إلى ما وراء «كما لو» الإنجازية، بل وإلى ما وراء التمييز بين ما هو تقريري وما هو إنجازي، والذي تظاهرنا بأننا وثقنا به.

ويبدو «كما لو» أننا راهنا على «كما لو» هاته دون غيرها، وعلى «ما هو إنجازي» دون غيره أيضا. فإنسانيات الغد بكل الشعب، مطالبة بدراسة تاريخها وتاريخ مفاهيمها التي أسست المواد التخصصية وعملت على بنائها وامتدت بامتدادها.

طبعا، تم الشروع في إنجاز هذا العمل، ولدينا علامات كثيرة تؤكد ذلك، وككل أعمال التأسيس، فإن تلك التي يتعين علينا تحليلها، ستتوفر على قوة إنجازية وستظهر «كما لو»، محددة بدقة. لقد قلت إن علينا القيام ب «الدراسة» أو «التحليل». فهل نحن في حاجة إلى توضيح أن مثل هذه «الدراسات» و«التحليلات» لن تكون، للأسباب المشار إليها سابقا، «نظرية» ومحايدة بشكل خالص؟ فهي ستوجهنا

نحو تحولات عملية وإنجازية، ولن تمنع إنتاج الأعمال المتفردة. لهذا، سأمنح لهذه الحقول ستة ثم سبعة عناوين موضوعاتية وبرنامجية، دون أن أغفل بطبيعة الحال التخصيبات المتقاطعة والاستدعاءات المتبادلة.

1- ستعالج هذه الإنسانيات الجديدة تاريخ الإنسان وفكرته وصورته وخصوصيته.

وستقوم بذلك انطلاقا من سلسلة غير متناهية من التعارضات المحددة للإنسان، وخاصة التعارض التقليدي بين الكائن الحي الإنساني والكائن الحي الحيواني. وسأجرؤ على الزعم دون التمكن من البرهنة على ذلك هنا، بأنه لا يوجد أي مفهوم من المفاهيم التقليدية حول «خصوصية الإنسان» وبالتالي حول ما يعارضه، قادر على مقاومة التحليل العلمي والتفكيك.

سيكون الخيط الرابط الأكثر استعجالا هنا، هو استشكال problématisation –دون إقصاء – لهذه القوى القانونية والإنجازية التي فعلت التاريخ الحديث لإنسانية الإنسان هاته. وأفكر هنا على سبيل المثال، في التاريخ الغني لقوتين قانونيتين إنجازيتين وهما :

من جهة، إعلانات حقوق الإنسان [رجلا وامرأة لأن مسألة الاختلافات الجنسية ليست ثانوية أو عرضية]. ونحن نعلم بأن إعلانات حقوق الإنسان هاته خضعت للتحول والإغناء باستمرار منذ سنة 1789 إلى سنة 1948 وما بعدها. فصورة الإنسان كحيوان حامل للوعد وقادر على أن يعدّ كما قال نيتشه Nietzsche تبقى منتظرة. ومن جهة أخرى، هناك مفهوم «الجريمة ضد الإنسانية» الذي غير منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية، الحقل الجيوسياسي للقانون الدولي؛ وسيقوم بذلك أكثر فأكثر، متحكما بالخصوص في مشهد

الاعتراف الدولي وفي العلاقة بالماضي التاريخي عموما. هكذا، ستعالج الإنسانيات الجديدة هذه الإنتاجات الإنجازية للحق [الحق الإنساني ومفهوم الجريمة ضد الإنسانية] هناك حيث يكون الوعد معنيا على الدوام ومعه اتفاقية «كما لو».

2- ستعالج هذه الإنسانيات الجديدة وبنفس الأسلوب، تاريخ الديموقراطية وفكرة السيادة، أي وبطيعة الحال، الشروط أو بالأحرى اللاشرطية التي تفترض [ومرة أخرى تبرز «كما لو»] بأن الجامعة ومن خلالها الإنسانيات، تحيا بها. ولن يمس تفكيك مفهوم السيادة، القانون الدولي وحدود الدولة الوطنية وسيادتها المزعومة، بل أيضا استعماله في الخطابات القانونية - السياسية حول الذات والمواطن عموما - واللذين يفترض فيهما أنهما «يتمتعان بالسيادة» باعتبارهما حرين ومقررين ومسؤولين إلخ... وكذلك في إطار ما ندعوه بالعلاقات بين الرجل والمرأة. فقد كان مفهوم السيادة التي لا تنقسم في الغالب، محور نقاشات لم يفكر فيها ولم تهيأ بشكل جيد، حول موضوع «المساواة» بين الرجال والنساء بخصوص الاستحقاقات الانتخابية.

3- ستعالج هذه الإنسانيات الجديدة وبنفس الأسلوب، تاريخ «الجهر» و«الجهر بالمهنة» والأستاذية professorat. ويتمفصل هذا التاريخ مع تاريخ مقدمات أو مقتضيات الشغل [الإبراهيمية والتوراتية وخصوصا المسيحية] والاعتراف المعولم، حيث يتجاوز سيادة رئيس الدولة والدولة الوطنية وحتى «الشعب» في ظل الديموقراطية.

وهذه مشكلة كبيرة، فكيف نفصل بين الديموقراطية والمواطنة والدولة الوطنية والفكرة الثيولوجية للسيادة ولسيادة الشعب؟

كيف نفصل بين السيادة واللاشرطية وسلطة سيادة لا تنقسم والسلطة الداخلية للاشرطية؟ هنا أيضا ستكون البنية الإنجازية لـ «كما لو» في مسكن الشغل المنتظر، سواء تعلق الأمر بالجهر بالمهنة أو بالاعتراف.

4- ستعالج هذه الإنسانيات الجديدة وبنفس الأسلوب، تاريخ الأدب.

ولا يتعلق الأمر فقط بما ندعوه عادة تاريخ الآداب أو الأدب في حد ذاته وبالسؤال الكبير حول قوانينه [وهي موضوعات تقليدية، لا تقبل الجدل داخل الإنسانيات الكلاسيكية]، بل أيضا بتاريخ «مفهوم» الأدب والمؤسسة الحديثة المسماة أدبا وروابط هذا الأخير بالخيال وبالقوة الإنجازية لـ «كما لو »وبمفهوم العمل والمؤلف والتوقيع واللغة الوطنية وارتباطه بالحق في قول كل شيء [أو عدم قول كل شيء] المؤسس على الديموقراطية وعلى فكرة السيادة اللامشروطة التي تتذرع بها الجامعة وما ندعوه داخل وخارج الشعب بالإنسانيات.

5- ستعالج هذه الإنسانيات الجديدة وبنفس الأسلوب، تاريخ الجهر بالمهنة وبالعقيدة والمهننة والأستاذية. ومن الممكن أن يكون الخيط الموجه اليوم، هو ما يحدث عندما لا يؤدي الجهر بالعقيدة وبمهنة الأستاذ إلى التبليغ الكفء لمعرفة ما فقط ولا إلى هذا الارتباط الكلاسيكي بين ما هو تقريري وما هو إنجازي، بل يؤدي أيضا إلى أعمال متفردة وإلى استراتيجيات أخرى لـ «كما لو»، كأحداث تؤثر في حدود الحقل الأكاديمي أو الإنسانيات ذاتها.

وهنا نعاين صورة محددة للأستاذ ولسلطته المفترضة، لكنني أعتقد، كما قلت ذلك مرارا، بأن ذلك يتم في إطار ضرورة معينة للأستاذية.

6- ستعالج هذه الإنسانيات الجديدة في الأخير وبنفس الأسلوب، لكن عبر قلب تأملي رهيب، نقدي وتفكيكي في نفس الآن، تاريخ

«كما لو» وخصوصا تاريخ هذا التمييز الثمين بين الأفعال الإنجازية والأفعال التقريرية والذي بدا ضروريا بالنسبة لنا إلى حد الساعة. ويجب علينا، رغم أن العملية شرع فيها هنا وهناك، دراسة تاريخ وحدود هذا التمييز الحاسم الذي بدا كما لو أنني أومن به دون تحفظ إلى اليوم، كما لو كنت أعتبره أمرا موثوقا به بإطلاق. فهذه الأشغال التفكيكية لن تهم فقط العمل الأصيل والعبقري لأوستين Austin، بل أيضا ميراثه الغني والمثير على مدى نصف قرن، خصوصا ضمن الإنسانيات.

7- أصل أخيرا إلى النقطة السابعة التي ليست هي اليوم السابع، أو لنقل إنني أترك الأمور تصل إلى نهايتها الآن. فبوصولها وحدوثها وتموقعها، تعمل على تنوير وخلخلة وزعزعة السلطة ذاتها التي تربطها داخل الجامعة والإنسانيات بكل من:

أ-المعرفة [أو على الأقل بنموذجها المتمثل في اللغة التقريرية]

ب-الجهر بالمهنة أو بالتعقيد [أو على الأقل بنموذجه المتمثل في اللغة الإنجازية].

ج-الاشتغال على أقل تقدير، بالاستعمال الإنجازي لـ «كما لو». فما هو هذا الشيء الذي حصل وحدث وطرأ عموما والذي نسميه حدثا؟ وهل بإمكاننا أن نستخدم بصدده صيغة: «ما هذا؟»

لا يتعين على الحدث أن يفاجئ النمط التقريري والقضوي للغة المعرفة فقط، بل يجب عليه أيضا التحرر من هيمنة فعل الكلام الإنجازي الصادر عن الذات. فطالما أن بإمكاني إنتاج وتحديد حدث بفعل إنجازي مضمون من طرف اتفاقات وتخيلات مشروعة ونوع من «كما لو»، فإنني لن أقول بكل تأكيد إن لا شيء حصل أو وقع، بل سأقول إن ما حدث ووقع أو حصل لي، يظل قابلا للمراقبة والبرمجة

داخل فضاء الاستباق anticipation أو ما قبل الفهم، وباختصار داخل أفق معين. فالأمر يتعلق بالممكن الذي يمكن التحكم فيه وببسط ثنى déploiement ما يعتبر ممكنا؛ وبالسلطة وب «يمكنني» و«أنا قادر على» [I may, I can]. فما دامت المفاجأة منعدمة، فلن تكون هناك أحداث بالمعنى القوي للكلمة. في هذه الحالة على الأقل، يمكننا القول إن الأمر لم يقع. لأنه إذا كان هناك شيء من هذا القبيل، مثل الحدثية événementialité المتفردة لما يحدث أو حدث ووقع لي [وهو ما أدعوه بالحادث]، فإن ذلك يفترض تدخلا يفجر الأفق ويوقف كل تنظيم إنجازي وكل اتفاق أو سياق قابل للخضوع لاتفاقية معينة. في هذه الحالة، سنقول إن هذا الحدث لا يمكنه أن يقع إلا في المكان الذي لم يدجن فيه من طرف «كما لو» عموما أو من طرف «كما لو» قابلة للقراءة والفهم والتمفصل باعتبارها كذلك، بحيث أن الكلمة الصغيرة «كما» داخل «كما لو» —وأيضا كلمة «كذلك» داخل «باعتبارها كذلك»- هي الكلمة التي تؤسس سلطتها وتبرر كل أنطولوجيا وكل فينومينولوجيا وكل فلسفة باعتبارها علما أو معرفة؛ فبإمكان «كما» أن تكون تسمية للمشكلة الحقيقية، إن لم نقل هدف التفكيك.

وغالبا ما نعتبر بأن ما هو إنجازي يصنع الحدث الذي يتحدث عنه، وهذا أمر مؤكد. لكن ينبغي أن نعرف، على عكس ذلك، بأنه حيث يوجد ما هو إنجازي، لا يمكن لحدث حقيقي أن يقع. فإذا كان ما يحصل منتميا لأفق أي إنجاز ممكن، فإنه لن يقع بالمعنى الواسع للكلمة. وكما حاولت البرهنة على ذلك في غالب الأحيان، فإن المستحيل l'impossible هو الذي يمكنه peut الوقوع. فقد عبرت عن هذه القضية من خلال التأكيد بأن التفكيك هو الاستحالة أو هو المستحيل بعينه وبأنه ليس منهجا ولا مذهبا ولا ميتا-فلسفة تأملية، بل هو ما يحدث. وتعزز الأمثلة التي اعتمدتها [الابتكار، الهبة، الضيافة،

العدالة، الصداقة الخ...][35] فكر الممكن المستحيل أو الممكن بوصفه مستحيلا أو الممكن – المستحيل الذي لا يقبل بأن يحدد من خلال التأويل الميتافيزيقي للإمكان أو للافتراضية.

ولن أقول إن فكر الممكن المستحيل، هذا الفكر الآخر للممكن، هو فكر الضرورة، بل هو كما بينت ذلك في موقع آخر هو فكر «ربما peut-être» هذه الكلمة الخطيرة التي تحدث عنها نيتشه وحاولت الفلسفة إخضاعها باستمرار. فليس هناك مستقبل ولا علاقة ضمن مجيء الحدث الفاقد لتجربة «ربما» لا يتلاءم مع الممكن، بل مع المستحيل، حتى ولو منحت هذه القوة في آخر المطاف حظها وفعاليتها لهذا الإنجازي نفسه، أي لقوته الكلامية locutionnaire والتكليمية perlocutionnaire والتكلمية illocutionnaire. فقوة الحدث تظل دوما أقوى من قوة ما هو إنجازي. وأمام ما يقع لي وحتى داخل ما أقرره [وهو ما حاولت إبرازه في كتابي «سياسات الصداقة»، حيث أكدت على أنه ما دام قراري هو دوما قرار الآخر، فإنه يتضمن نوعا من السلبية]، أمام الآخر الحادث أمامي، فإن كل قوة إنجازية تكون متجاوزة ومنهكة ومعرضة. ذلك أن القوة الممنوحة ل «ربما» تحتفظ بدون شك، بتوافق أو تواطؤ مع «لو» أو مع «كما لو»، وبالتالي مع الصيغة الشرطية التالية: ماذا سيحصل لو تم ذلك؟ فبإمكان ذلك، بوصفه مغايرا، أن يقع ويحدث. لهذا، فإن التفكير في «ربما» هو تفكير في «لو» و«ماذا لو؟» وكما تلاحظون فإن «لو» و«ماذا لو» و«كما لو»، لم تعد مختزلة في «كما لو» التي تحدثنا عنها.[36] وإذا ما كانت تعرب se décline بوصفها شرطا، فإنها تعلن أيضا عن غير المشروط والمحتمل

---

35) شكلت هذه الموضوعات، مركز إصداراتي وحلقاتي الدراسية، خلال الخمسة عشر سنة الأخيرة.

أو الحدث الممكن لغير المشروط، المحتمل الآخر كليا الذي يتعين علينا فصله عن الفكرة الثيولوجية للسيادة [وهو ما لم أقله ولم أنجزه بعد]. وفي العمق، ستكون هذه هي فرضيتي بدون شك [وهي صعبة بشكل كبير وشبه مستحيلة ولا يمكن للحجة بلوغها]، فهي بمثابة استقلال لامشروط للفكر وللتفكيك وللعدالة وللإنسانيات وللجامعة الخ... ويتعين عليها أن تكون منفصلة عن كل استيهام للسيادة التي لا تنقسم وللتحكم السيادي.

وإذن، يجب العمل داخل الإنسانيات، على إيصال هذا النمط الآخر من «لو»، هذا الشيء الصعب إلى حد كبير والمستحيل الذي هو بمثابة تجاوز لما هو إنجازي وللتقابل بين التقريري والإنجازي. فماذا نفعل عندما نفكر داخل الإنسانيات في هذا الحد من التحكم ومن الاتفاقية والسلطة الإنجازيتين؟ إننا نصل إلى ذلك المكان الذي يكون فيه السياق ضروريا دوما بالنسبة للعملية الإنجازية [وهو سياق مؤسساتي، مثل أية اتفاقية]، بحيث لا يتم إشباعه ولا موضعته ولا تحديده بشكل تام.

وفي العمق، فإن الابتكار العبقري القائم على التمييز بين ما هو تقريري وما هو إنجازي، سيسعى إلى طمأنة الجامعة من الداخل، بخصوص التحكم السيادي في هذا الداخل وسلطتها الخاصة التي تمتلكها. وهنا نصل إلى الحد ذاته، بين الخارج والداخل، أي إلى حدود الجامعة وعبرها إلى حدود الإنسانيات. فنحن نفكر داخل هذه الأخيرة، في عدم اختزال خارجها ومستقبلها، ونعتقد في إطارها بأنه لا يمكننا

---

36)كما نرى، فإن «كما لو» هاته ليست فلسفية فقط. وهو ما ينطبق أيضا وللأسباب ذاتها على «فلسفة كما لو» (Die philosophie des Als ob) لفاهينجر Vaihinger؛ وكذلك على «كما لو» التي يلمح إليها فرويد Freud عند إحالته على المؤلف المذكور، ضمن كتابه، *مستقبل وهم* (نهاية الفصل الثالث).

ولا يجب علينا الانغلاق بداخلها. لكن هذه الفكرة تستدعي دعما من الإنسانيات ذاتها، لكي تكون قوية وذات تأثير. فالتفكير في المسألة ليس عملية أكاديمية، تأملية أو نظرية، وليس عبارة عن يوتوبيا محايدة، مثلما أن القول ليس مجرد تلفظ.

فمن خلال هذا الحد القابل دوما للقسمة، يقع ما يقع، فهو الذي يتأثر ويتغير، وباعتباره قابلا للقسمة فهو يتوفر على تاريخ. إن حد المستحيل و«ربما» و«لو»، هو المكان الذي تعرض فيه الجامعة القابلة للقسمة، على الواقع وعلى قوى الخارج [سواء كانت ثقافية أو إيديولوجية أو سياسية أو اقتصادية أو غيرها]. فهناك تتموقع الجامعة داخل العالم وتحاول التفكير؛ وهي مطالبة، داخل هذه الحدود، بالتفاوض وبتنظيم مقاومتها وتحمل مسؤوليتها. ولا يعني ذلك إتماما لمهمتها وتشكيلا جديدا لهذا الاستيهام المجرد للسيادة، الذي شرعت ربما في تفكيك ميراثه الثيولوجي أو الإنسي، هذا إذا ما كانت قد شرعت في ذلك حقا؛ بل يعني مقاومتها الفعلية عبر تحالفها مع قوى خارج النطاق الأكاديمي، من أجل ممارسة هجوم مضاد من خلال أعمالها، ضد كل محاولات امتلاكها من جديد [سواء كانت سياسية أو قانونية أو اقتصادية الخ...] وضد كل الأشكال الأخرى للسيادة.

وهذه طريقة أخرى لاستدعاء طوبولوجيا مغايرة. فالجامعة بدون شرط لا تتموقع بالضرورة وبشكل حصري، داخل ما ندعوه اليوم بالحرم الجامعي. وهي لا تتمثل ضرورة وحصرا وبشكل نموذجي في صورة الأستاذ. إنها تقع وتبحث عن موقعها في كل مكان يمكن لهذه اللاشرطية أن تعلن فيه داخل مكان يمكنها أن تتعاطى فيه للتفكير، وأحيانا وربما، فيما وراء منطق ومعجم «الشرط».

كيف يمكن تبرير هذا الجهر بالعقيدة؟ وهل يمكنني القيام بذلك مبدئيا رغم حصولي على الوقت الكافي للقيام بذلك؟

لست أدري ما إذا كان قولي مفهوما وحاملا للمعنى . فالأمر يتء ى بالاتجاه الذي يأخذه المعنى . وأنا لا أعرف ما هو وضع ونوع ومشروعية الخطاب الذي وجهته إليكم. هل هو خطاب أكاديمي؟ هل هو خطاب حول المعرفة داخل الإنسانيات أو بخصوصها؟ هل هو فقط خطاب حول المعرفة؟ أم أنه جهر إنجازي بعقيدة؟ هل ينتمي إلى الجامعة من الداخل؟ هل هو عبارة عن فلسفة أو أدب أم مسرح؟ هل يشكل عملا أم درسا أم حلقة دراسية؟

إنني أتوفر على بعض الفرضيات بهذا الخصوص، لكن سيكون عليكم أنتم وعلى آخرين أيضا، اتخاذ قرار بهذا الشأن. فالموقعون هم المتلقون أيضا. ونحن، أي أنا وأنتم، لا نعرفهم. لأنه إذا ما حدث هذا المستحيل الذي أتكلم عنه هنا، يوما ما، فعليكم أن تتصوروا نتائجه. تأملوا في الأمر، لكن أسرعوا في القيام بذلك، لأنكم لا تدرون ما الذي ينتظركم.

IV

الاختلاف الجنسي
والاختلاف الأنطولوجي [Geschlecht I]

إلى روبن بريزدفين R. Berezdivin

تقديم :

إن هذه المساهمة [الصادرة أولا بدفتر «ليرن» Cahier de l'Herne المخصص لهايدجر Heidegger، وهو الدفتر الذي أشرف عليه ميشال هار M. Harr سنة 1983]، ستكتفي مثل تلك التي ستليها [وعنوانها «يد هايدجر» Geschlecht II]، بتخطيط أولي لتأويل مقبل، سأحاول من خلاله موقعة الجنس Geschlecht في مسار فكر ها يدجر. فهذه الكلمة [Geschlecht] سيكون لها مثل رسم مميز، تأثيرها على مسار كتابته أيضا. وأنا أريد الحفاظ عليها في لغتها الأصلية لأسباب عديدة، ستبرز خلال هذه القراءة.

فالأمر يتعلق ب Geschlecht التي تفيد الجنس والسلالة والعائلة والجيل والنسل والنوع وليس ب Geschlecht التي سيلاحظ هايدجر لاحقا ومن خلالها، آثار عملية الضرب Coup والسك(Frappe Schlag)، وهي الكلمة التي لا نستطيع أن نتجاوز خلالها وبسهولة الشيء نفسه المسمى Geschlecht.

سيقوم هايدجر بذلك – لاحقا كما قلنا – في نص لن يكون موضوع حديثنا هنا، وإن كانت هذه القراءة ستحافظ على انجذابها نحوه وعنوانه هو :

Die Sprache im Gedicht, Eine Erorterung von Georg Trakls Gedicht 1953, in unterwegs zur sprache, 1959, p. (36).

وقد ترجمه جان بوفري J. Beaufret ضمن مؤلف مسار نحو الكلام (1976)، تحت عنوان: «الكلمة داخل عنصر القصيدة، وضعية النظم لدى جورج تراكل».

يلاحظ أن هايدجر Heidegger لم يتكلم عن الجنس إلا نادرا، ولربما لم يقم بذلك أبدا. ربما لم يقل شيئا في إطار الصيغ المتداولة بخصوص هذا الموضوع، مثل «علاقة جنسية» «اختلاف جنسي»، بل وحتى «رجل وامرأة». إننا نلمس هذا الصمت بسهولة إذن؛ ويبدو أن هذه الملاحظة سهلة نوعا ما. فنحن نكتفي ببعض المؤشرات ونستنتج بأن «كل الأمور حصلت كما لو ...» هكذا نغلق الملف بدون جهد ولا مجازفة، كما لو أننا بقراءتنا لهايدجر، لم نجد اختلافا جنسيا ولا شيئا من جانب الرجل، أو من جانب المرأة، يمكن مساءلته أو الشك فيه، لا شيء يستحق السؤال Fragwurdig.

فكل الأمور تمت كما لو أن الاختلاف في الجنس لم يكن في مستوى الاختلاف الأنطولوجي، وكأنه غير ذي بال أمام نظرة سؤال معنى الوجود وأمام أي اختلاف وأي تميز محدد وأي محمول أونطي Prédicat ontique. ونحن نقصد بأنه غير ذي بال بالنسبة للفكر وليس بالنسبة للعلم أو الفلسفة. وبما أنه ينفتح على سؤال الوجود ويدخل في علاقة معه، فإن الدزاين Dasein [الوجود هنا] لن يتسم في إطار هذه الإحالة، بالخاصية الجنسية Sexifère.

هكذا، سيترك الخطاب حول الجنسانية، للعلوم أو لفلسفات الحياة وللأنثربولوجيا والسوسيولوجيا والبيولوجيا ولربما أيضا للدين أو للأخلاق.

سيقال إن الاختلاف الجنسي لا يمكنه أن يبلغ مستوى الاختلاف الانطولوجي. فليس هناك مجال للحديث عن المستوى، مادام فكر الاختلاف لا يتموقع داخل أي مستوى؛ ومع ذلك، فإن هذا الصمت هو إقرار بوجوده. ولربما اعتبر هذا الصمت متعاليا ومتعجرفا ومستفزا في عصر أصبحت فيه الجنسانية، موضوعا مشتركا لدى الجميع، وعملية متداولة داخل «المعارف» الفلسفية والعلمية وساحة نضال Kampf platz لا مناص منها، بالنسبة للإتيقات والسياسات.

ورغم هذا، لم يتحدث هايدجر عن الموضوع ! ويمكننا إرجاع هذا الصمت المعاند إلى نوع من البيان الرفيع داخل النقاش المتعلق بالموضوع وداخل الحركة المتواصلة والمنشغلة لندوتنا. فهذا الصمت يكتسي لوحده قيمة اليقظة والاستيقاظ [فعن أي شيء سنتحدث بخصوص هذا الصمت ؟]. وبالفعل، فمن من المفكرين المجايلين هايدجر أو السابقين عليه، لم يتحدث عن الجنسانية باعتبارها كذلك وتحت هذا الإسم إن صح التعبير ؟ لقد قام كل الفلاسفة الكلاسيكيين بذلك، فمن أفلاطون Platon إلى نيتشه Nietzsche لم يتوقف الحديث عن الموضوع. وخصص له كانط Kant وهيجل Hegel وهوسرل Husserl مكانا داخل تأملاتهم، سواء في إطار أنثربولوجيتهم أو فلسفتهم في الطبيعة، بل وفي جميع ميادين اشتغالهم.

هل سنجازف بثقتنا في الصمت الظاهري لهايدجر؟ ألن يعاد النظر في هذا الإقرار الواثق بنفسه فيلولوجيا، من طرف مقطع معروف أو لم ينشر بعد، بحيث تسمح آلة القراءة عند تمشيط الأعمال الكاملة لهذا المفكر، باكتشاف الشيء أو الطريدة المنتظرة ؟

لكن، يجب التفكير في برمجة الآلة والتفكر فيها وإتقان العملية. فكيف سيكون الفهرس ؟ وما هي الكلمات التي سنعتمد عليها ؟ وهل سنقتصر على الأسماء فقط ؟ وما هو علم التراكيب المرئي أو غير

المرئي الذي سنركز عليه؟ وباختصار، ما هي العلامات التي تسمح لكم بمعرفة أن هايدجر تحدث أو صمت، عما تسمونه بكل هدوء، اختلافا جنسيا؟ وما الذي تفكرون فيه من تحت أو من خلال هذه الكلمات ؟ ما الذي سيرضينا في أغلب الحالات، لكي يكون صمت بهذا الحجم مؤثرا اليوم ولكي يبدو مدموغا أيضا ؟ سيرضينا الإقرار التالي بدون شك، وهو أنِ هايدجر لم يقل شيئا عما ندعوه جنسانية داخل الأمكنة التي كانت «الحداثة» المسلحة بمعرفتها، تنتظر فيها مثل هذا الخطاب بثبات وبعنادها المتمثل في اعتبار «أن كل شيء جنسي وكل شيء سياسي والأمر متبادل أيضا» [وبالمناسبة، فإن لفظة «سياسة» لم تستعمل إلا نادرا، بل ربما لم تستعمل قط من طرف هايدجر، وهذا أمر له دلالته].

هكذا، تبدو القضية محسومة قبل القيام بأي إحصاء؛ ولدينا من الأسباب ما يكفي وفق الإحصاء نفسه، للإقرار بأن هايدجر صمت بخصوص ما ندعوه بهدوء، جنسانية. وهو صمت متعدد transitif ودال signifiant [سكت فيه الجنس]. فقد تحدث هايدجر عن نوع من الصمت Schweigen، أوقف مسار الكلام على ما يبدو.

Hier in der transitiven Bedeutung gesagt.

لكن، ماهي أمكنة هذا الإيقاف ؟ وأين يحرك الصمت هذا الخطاب ؟ وما هي الأشكال والجوانب المحددة لهذا الذي لم يقل non-dit؟

يمكننا الرهان على أن سهام هذه الترسانة ستحدد في الوقت المناسب كلا من الإلغاء والكبت والإنكسار والإبعاد واللامفكر فيه نفسه. وحتى لو خسرنا هذا الرهان، أفلا يستحق أثر هذا الصمت نوعا من الإحاطة ؟ فهو لا يصمت عن شيء تافه ولا ينبثق من مكان عادي. لكن لماذا هذا الرهان ؟ لأنه قبل توقع أي شيء من الجنسانية يجب كما سنتحقق من ذلك فيما بعد، استدعاء الحظ والاحتمال والمصير.

وإذن، علينا القيام بقراءة توصف ب «الحديثة Moderne» وببحث مدعم بالتحليل النفسي ومنفتح على الثقافة الأنثربولوجية. فما الذي ستبحث عنه هذه القراءة؟ وأين ستوجه بحثها؟ وأين يمكنها أن تنتظر بحق إشارة أو تلميحا على الأقل، مهما بلغت درجة إضمارهما، وكذلك إحالة على الجنسانية والعلاقة الجنسية والاختلاف الجنسي؟

يمكننا اللجوء أولا إلى مؤلف *«الوجود والزمان»* *Sein und Zeit*. وبهذا الصدد، ألم تكن التحليلية الوجودية analytique existentiale للدزاين (الوجود هنا)، قريبة من الأنثربولوجيا الأساسية، لأنها سمحت بوجود التباسات وسوء فهم حول «الواقع الإنساني» réalité humaine [وهي الترجمة الفرنسية للفظة «دزاين»]؟ والحال أننا لن نجد على ما يبدو تشكل خطاب حول الرغبة والجنسانية، بما في ذلك ضمن تحليلات الوجود في العالم l'être au monde والوجود مع الغير والهم في حد ذاته «fursorg». هكذا، سنصل إلى النتيجة التالية وهي: أن الاختلاف الجنسي ليس عنصرا أساسيا ولا ينتمي إلى البنية الوجودية للدزاين. فالوجود هنا l'être- la وهنا – الوجود le là de l'être باعتباره كذلك، لا يحمل أية علامة جنسية. وهو ما ينطبق أيضا على قراءة معنى الوجود، ما دام *«الوجود والزمان»* يعلن عن ذلك صراحة [في القسم الثاني]. فالدزاين يظل بالنسبة لهذه القراءة، بمثابة الموجود النموذجي l'étant exemplaire. وحتى لو سلمنا بأن الإحالة على الجنسانية لم تلغ تماما وبقيت موجودة ضمنيا، فسيكون الأمر متعلقا فقط بمدى اقتضاء هذه المرجعية لبنيات عامة جدا.

[in- der weltsein als mit-und selbstsein, Raumlich keit, Benfind lichkeit, Rede, Sprache, Gewonfenheit, Sorge, Zeithichkeit, Sein zum tode[1]](*)

---

1 (*) يحيل دريدا هنا على مفاهيم هايدجرية أساسية ضمن *«الوجود والزمان»* مثل الوجود في العالم، الوجود مع والوجود عينه والعادة والهم والزمنية والوجود من أجل الموت إلخ..].

لكنها لا تعتبر أبدا، خيطا موجها ضروريا لبلوغ هذه البنيات بامتياز. سيقال إن المسألة حلت إذن. ومع ذلك ! Und dennoch [استعمل هايدجر هذه الصيغة البلاغية، بشكل فاق كل توقع. ومع ذلك ! علامة تعجب وإلى السطر الموالي].

مع ذلك، فإن المسألة فهمت بالكاد، مما اضطر هايدجر إلى تقديم تفسير لها. وقد قام بذلك التفسير على الهامش من *«الوجود والزمان»*، إذا ما أردنا أن نسمي هامشا، درسه الصيفي بجامعة ماربوغ لان Marburg Lahn الملقى سنة 1928.[2]

ففي هذا الدرس، ذكر ببعض «المبادئ التوجيهية» حول مشكلة التعالي ومشكلة *الوجود والزمان* [وتحديدا في القسم العاشر]. ذلك أن التحليلية الوجودية للدزاين لا يمكن أن تحصل إلا في إطار أنطولوجيا أساسية. وبالتالي، فإن الأمر لن يتعلق ب «الأنثربولوجيا» ولا ب «الإتيقا». فمثل هذه التحليلية تعتبر «ممهدة» فقط وليست بمثابة «ميتافيزيقا الدزاين». إنها ليست بعد «مركزا» داخل المهمة، وهو ما يعني أنها مندرجة ضمن برنامجها.

من هنا، سأثير مسألة الاختلاف الجنسي، من خلال إسم الدزاين. فلماذا سمي الموجود L'étant الذي يشكل موضوعة هذه التحليلية ب «الدزاين» ؟ ولماذا منح هذا الأخير «لقبه» لهذه الموضوعة ؟

لقد برر هايدجر في *«الوجود والزمان»*، اختيار هذا «الموجود النموذجي» لقراءة معنى الوجود. فانطلاقا من أي موجود يتعين القيام بهذه القراءة ؟

إن الجواب يؤدي في التحليل الأخير إلى «أنماط وجود موجود محدد، وهو الموجود الذي نمثله بأنفسنا نحن المتسائلين». وإذا كان موضوع هذا الموجود النموذجي في «امتيازه» قد شكل موضوع تبرير

---

(2) Metaphysiche Anfangs grunde der logik im Ausgang von leibniz Gesamtausgabe, Band 26.

[كيفما كان نظرنا إلى المسألة وكيفما كان أكسيومه]، فإن هايدجر يبدو بالمقابل، وكأنه ينطلق من قرار، في هذا المقطع على الأقل، عندما يتعلق الأمر بتسمية هذا الموجود النموذجي ومنحه لقبه الاصطلاحي للمرة الاخيرة. «هذا الموجود الذي نمثله بأنفسنا والذي يتوفر في كينونته على سلطة المساءلة die Seins moglichkeit des Fragens، هو الذي نسميه وجودا هنا». فنحن نقبض عليه ونوقفه ونحيط به «اصطلاحيا» بوصفه وجودا هنا fassen wir terminologisch als Dasein. ومما لا شك فيه أن هذا الاختيار «الاصطلاحي» يجد تبريره العميق داخل المشروع برمته، أي داخل الكتاب بأجمعه، عبر تفسير «هنا» و «الوجود هنا»، اللذين لا يجب على أي تحديد مسبق التحكم فيهما. ولا ينزع ذلك عن المقترح التمهيدي وعن إعلان الإسم، مظهرهما الحاسم والعنيف والمضمر. على العكس من ذلك، فإن إسم الدزاين – إسمه ومعناه – سيخضع بهدوء في درس ماربورغ، للوصف والتفسير والتقييم. والحال، أن أول جانب سيؤكد عليه هايدجر هو الحياد neutralité. هكذا، فإن أول مبدأ موجه سيعلن ما يلي : «بالنسبة للموجود الذي يشكل موضوعة هذه التحليلية، لم نختر لقب إنسان Mensch بل لقبا محايدا وهو دزاين Dasein».

ويبدو مفهوم الحياد عاما جدا لأول وهلة، فالأمر يتعلق من خلال هذا التحييد neutralisation بتقليص أو حذف كل تحديد مسبق، سواء كان أنثربولوجيا أو إتيقيا أو ميتافيزيقيا، من أجل الحفاظ على نوع من العلاقة بالذات وهي علاقة بكينونة موجودها، مسلوبة وعارية rapport dépouillé. إنها علاقة دنيا بالذات، بوصفها علاقة.بالوجود الذي يقيم معه الموجود المتمثل فينا كمتسائلين، علاقة تخص ذاته نفسها وماهيته الخاصة. وليست هذه العلاقة بالذات علاقة بالأنا ولا بالفرد بكل تأكيد. فالدزاين يشير إلى الموجود الذي ليس «لا مباليا indifférent» في

معنى محدد، بماهيته الخاصة أو الذي لا يعتبر كينونته الخاصة لا مبالية. فالحياد هو في المقام الأول تحييد لكل ما لا يندرج داخل الجانب العاري للعلاقة بالذات، أي هذا الاهتمام بالكينونة الخاصة، بالمعنى الواسع لكلمة «اهتمام». فهذه العلاقة تتضمن اهتماما أو انفتاحا سابقا على التفهم، بالنسبة لمعنى الوجود وللأسئلة المترتبة عنه. ومع ذلك !

مع ذلك، فإن تفسير هذا الحياد سيقفز مباشرة وانطلاقا من الصيغة الموالية [المبدأ التوجيهي الثاني]، نحو الحياد الجنسي، بل نحو لا جنسانية (Geschechts losigkeit, asexualité) الوجود هنا. وهذه القفزة مدهشة. فإذا ما كان هايدجر قد سعى إلى إعطاء أمثلة تهم التحديدات التي يتعين إبعادها من تحليلية الدزاين وخصوصا من بين الجوانب الأنثربولوجية المراد تحييدها، فإنه سيواجه باختيارات عديدة. والحال، أنه بدأ واقتصر على الجنسانية وتحديدا على الاختلاف الجنسي. فهذا الاختلاف يحظى بامتياز ويبدو مطالبا في المقام الأول، بمتابعة منطق تسلسل ملفوظات هذا «التجسيد الواقعي» الذي يتعين على تحليلية الدزاين الشروع في تحييده. وإذا ما كان حياد لقب الدزاين أساسيا، فذلك راجع لكون تأويل هذا الموجود – الذي نمثله – يجب أن يتم قبل وخارج أي تجسيد من هذا النوع. وأول مثال للتجسيد سيكون هو الانتماء إلى هذا الجنس أو ذاك.

طبعا، فإن هايدجر لا يشك في كون الأمر يتعلق بجنسين اثنين : «فهذا الحياد يعني أيضا [التأكيد مني] بأن الدزاين لا ينتمي إلى أي من الجنسين Keine vonbeiden Geschlechtern ist». بعد ثلاثين سنة، ستحمل كلمة Geschlecht غنى وتعددا دلاليا يشمل الجنس والنوع والعائلة والسلالة والعرق والنسل والجيل. وسيتبع هايدجر، عبر لغته ومن خلال عمليات حفر لا تعوض، أي غير قابلة للترجمة المألوفة، وعبر مسالك متاهية مغرية ومقلقة، آثار طرق مغلقة في الغالب. وهي

مازالت مغلقة من طرف اثنين Le deux. وعلى ما يبدو، فإن هذا الرقم لا يهم سوى الجنسين أو ما يحمل هذا الاسم. لقد أكدت على كلمة «أيضا» [ضمن صيغة «فهذا الحياد يعني أيضا»]. وتذكرنا هذه الكلمة من خلال موقعها داخل التسلسل المنطقي والخطابي، بأنه من بين الدلالات العديدة لهذا الحياد، اعتبر هايدجر على أنه من غير الضروري البدء بالحياد الجنسي – ولهذا السبب استعمل كلمة «أيضا» – بل يجب البدء مباشرة بالدلالة العامة الوحيدة التي سجلها في هذا المقطع، أي الخاصية الإنسانية ولقب الإنسان Mensch بالنسبة لموضوعة التحليلية. فهذا اللقب هو الذي تم إقصاؤه أو تحييده إلى حد الآن. وهناك نوع من التسرع أو التسارع الذي لا يمكنه أن يكون محايدا أو لا مباليا. فمن بين كل جوانب إنسانية الإنسان التي تم تحييدها في إطار الأنثربولوجيا والإتيقا أو الميتافيزيقا، تعتبر الجنسانية هي أول ما تذكر به كلمة الحياد وأول ما فكر فيه هايدجر على أية حال. ومن البديهي ألا يكون التحفيز منبثقا من النحو وحده. فالانتقال من الإنسان Mensch، بل من الرجل Mann إلى الدزاين، هو بالتأكيد انتقال من المذكر إلى المحايد. كما أن التفكير في الدزاين وقوله وفي هنا Da الوجود Sein انطلاقا من هذا المتعالي الذي هو «هذا الوجود das sein».

[Sein ist das Transcendens schlechthin, *Sein und Zeit*, p. 38]

هو انتقال إلى نوع من الحياد. وفضلا عن ذلك، فإن هذا الحياد يرجع إلى الميزة غير النوعية وغير الخصوصية للوجود: «فالوجود كموضوعة أساسية للفلسفة ليس نوعا للموجود Keine Gattung» (نفسه).

لكن، إذا لم تكن هناك علاقة بين الحياد الجنسي وبين القول والكلام واللسان، فإنه لا يمكن اختزال هذا الحياد في النحو. فهايدجر يشير إلى الحياد بدل أن يصفه كبنية وجودية للدزاين. لكن لماذا يلح على ذلك فجأة وبقوة؟ فهو لم يذكر شيئا عن الموضوع في *«الوجود*

والزمان»، ومع ذلك فإن اللاجنسانية Geschlechtslosigkeit ستكون من أبرز الجوانب التي ستتم الإشارة إليها عند التذكير بحياد الدزاين أو بالأحرى بلقب الدزاين. لماذا ؟

هناك سبب أول في اعتقادنا، وهو أن لفظة حياد نفسها (Neutralitat ne-uter)، تستدعي الإحالة على حدين اثنين. فإذا ما كان الدزاين محايدا ولم يكن هو الإنسان Mensch، فإن النتيجة الأولى المستخلصة، هي أنه لا يخضع للتقسيم الثنائي الذي نفكر فيه على الفور في هذه الحالة، ونقصد بذلك «الاختلاف الجنسي». وإذا لم يكن «الوجود هنا» يعني «الإنسان Mensch»، فهو لن يعني بالأخرى «الرجل» ولا «المرأة». لكن، إذا كانت هذه النتيجة قريبة من الحس السليم، فما الداعي إلى التذكير بها ؟ ولماذا كانت هناك صعوبة على الخصوص، في التخلص من أمر واضح ومكتسب ضمن الدرس المقدم؟ وهل يجب علينا الإقرار بأن الاختلاف الجنسي لايتعلق ببساطة، بكل ما يمكن لتحليلية الدزاين وما يجب عليها تحييده، أي الميتافيزيقا والإتيقا وخصوصا الأنثربولوجيا وأيضا مجالات أخرى من المعرفة الأونطية Savoir Ontique، مثل البيولوجيا وعلم الحيوان Zoologie؟ هل يتعين علينا الشك في استحالة اختزال الاختلاف الجنسي ضمن موضوعة أنثربولوجية أو إتيقية ؟

إن الإلحاح الدقيق لهايدجر يسمح بالاعتقاد بأن الأمور ليست بديهية. فبعد تحييد الأنثربولوجيا [سواء كانت أساسية أو لم تكن] وإبراز كيف أنها لا تستطيع إدراج مسألة الوجود ولا يمكنها أن تدرج في إطارها باعتبارها كذلك، وبعد التذكير بأن الدزاين لا يختزل في الكينونة الإنسانية ولا في الأنا ولا في الوعي أو اللاوعي ولا في الذات ولا في الفرد ولا حتى في الحيوان العاقل، يمكن الاعتقاد بأن مسألة الاختلاف لا يمكنها أن تبلغ مستوى مسألة معنى الوجود أو الاختلاف

الجنسي الأنطولوجي، كما أن انسحابها لا يستحق أية معالجة متميزة. والحال، أن العكس هو الذي حصل بكل تأكيد. فما أن ذكر هايدجر بحياد الدزاين، حتى وضح على الفور، بأن الحياد يتعلق «أيضا» بالاختلاف الجنسي. ولربما كان يجيب على أسئلة صريحة وساذجة أو متنورة إلى حد ما، صادرة عن القراء والطلبة والزملاء الذين ظلوا محتجزين - بإرادتهم أو بغير إرادتهم - داخل الدائرة الأنثربولوجية والذين سيوجهون إليه السؤال التالي : وماذا عن الحياة الجنسية لهذا الدزاين ؟ غير أن هايدجر، وبعد إجابة مباشرة على هذا السؤال، بإقصائه من خلال التذكير بلا جنسانية الوجود هنا الذي ليس إنسانا anthoropos سيواجه سؤالا ثانيا ولربما اعتراضا جديدا. وهنا ستزداد الصعوبات. فسواء تعلق الأمر بالحياد او باللاجنسانية [Neutralitat, Geschlechtslosigkeit] فإن الكلمات ستضاعف من حدة بالسلبية بشكل واضح، ويجب قراءة ما لم يتردد هايدجر في تسميته بالسلبية négativité التي تعارض بوضوح ما يريد هايدجر رسمه. فالمسألة لا تتعلق هنا بعلامات لسانية أو نحوية موجودة على سطح معنى لم يتم الانفتاح عليه بعد. فعبر محمولات سلبية بشكل واضح، يجب قراءة ما لم يتردد هايدجر في تسميته «إيجابية positivitat» وغنى وقدرة Machtigkeit، وفق سنن مثقل بشكل كبير. ويدفع هذا التدقيق إلى الإقرار بأن الحياد اللاجنسي لا ينزع ما هو جنسي، بل على العكس، فهو لا يبسط سلبيته الأنطولوجية بالنظر إلى الجنسانية ذاتها [التي سيحررها قريبا]، بل سيبسط سمات الاختلاف وسيشكل أدق سمات الثنائية الجنسية.

فلن تكون هناك لا جنسانية Geschlechtslosigkeit إلا بالنظر إلى «اثنين»، ولن تتحدد اللاجنسانية باعتبارها كذلك، إلا بالقدر الذي

نفهم فيه الجنسانية مباشرة، بوصفها ثنائية أو تقسيما جنسيا. «لكن هذه للاجنسانية ليست لا مبالاة البطلان الفارغ nullité vide
[die Indifferenz des leeren Nichtigen]
ولا السلبية الضعيفة لعدم أونطي *Néant Ontique* لا مبال. فالدزاين لا يعتبر في حياده، مجرد شيء لا مبال، بل هو الإيجابية الأصلية positivitat ursprûngliche وقوة الوجود أو الماهية Machtigkeit des wesens» وإذا ما كان الدزاين لا ينتمي باعتباره كذلك إلى أي أحد من الجنسين، فإن ذلك لا يعني أن الموجود الذي يمثله ليس له جنس. على العكس من ذلك، يمكننا التفكير هنا في جنسانية قبل اختلافية sexualité prédifférencielle أو بالأحرى قبل ثنائية préduelle. ولا يعني ذلك بالضرورة، أنها موحدة ومنسجمة ولا متميزة؛ مثلما سنتحقق من ذلك لاحقا.

ويمكننا انطلاقا من هذه الجنسانية الأصلية أكثر مما هي ثنائية، الإقرار بكون مصدرها يتمثل في «الإيجابية» أو «القوة» اللتين يتحفظ هايدجر من تسميتهما «جنسيتين»، مخافة إدراج المنطق الثنائي الذي تخص به الأنثربولوجيا والميتافيزيقا دوما، مفهوم الجنسانية. فالأمر يتعلق بالمصدر الإيجابي والقوي لكل «جنسانية» ممكنة. ولن تكون اللاجنسانية Geschelechts losigkeit أكثر سلبية من الأليتيا Aletheia [الحقيقة]. ونحن نتذكر ما قاله هايدجر بصدد مدح Wûrdigung إيجابيات Presitiven ما هو خصوصي Privativen، ضمن ماهية الحقيقة Wesen der Aletheia

[Platon lehre vonder wahreit, infin]. في ضوء ذلك، سيتبع الدرس حركة متفردة جدا، بحيث يصعب أن نعزل في إطارها موضوعة الاختلاف الجنسي. وأنا أميل إلى تأويل المسألة كما يلي : فعبر تحول غريب وضروري، يعتبر التقسيم الجنسي الذي يسعى نحو

السلبية والتحييد، نتاجا لهذه السلبية وامحاء في نفس الوقت، بحيث يتعين على الفكر إخضاعها، للسماح بظهور الإيجابية الأصلية. وبدل تشكيل إيجابية يقوم الحياد اللاجنسي للدزاين بإلغائها، فإن الثنائية الجنسية، ستكون هي نفسها المسؤولة عن هذه السلبية أو أنها ستنتمي بالأحرى إلى تحديد مسؤول هو نفسه.

ولتجذير أو صورنة معنى هذه الحركة بسرعة، قبل إعادة رسمها بشكل أسرع، يمكننا اقتراح الخطاطة التالية : إن الاختلاف الجنسي كثنائية والانتماء التمييزي لهذا الجنس أو ذاك، يوجهان أو يحددان السلبية التي يجب أخذها بعين الاعتبار. وبذهابنا أبعد من ذلك، نستطيع الربط بين الاختلاف الجنسي المحدد بذلك الشكل [واحد على اثنين] والسلبية ونوع من «العجز». وبعودتنا إلى أصالة الدزاين الذي نعتبره محايدا جنسيا، يمكننا أن نضبط من جديد كلا من «الإيجابية الأصلية» و«القوة». وبصيغة أخرى، فرغم المظاهر تتموقع اللاجنسانية والحياد اللذان يتعين تحريرهما أولا، في تحليلية الدزاين، من السمة الجنسية الثنائية، في نفس الجانب، أي بجانب هذا الاختلاف الجنسي الثنائي الذي قد يعتقد ببساطة أنهما يعارضانه. فهل يعتبر هذا التأويل عنيفا جدا ؟ إن الفقرات الفرعية الثلاث أو المقاطع التالية [3، 4، 5]، تطور أوجه الحياد والإيجابية والقوة الأصلية والأصل نفسه، دون أية إحالة صريحة على الاختلاف الجنسي. ف «القوة» تصبح هي قوة الأصل Ursprung urquell. وفي جميع الأحوال، فإن هايدجر لن يربط أبدا وبطريقة مباشرة، المحمول «جنس» بكلمة «قوة»، لأن الأول يظل مرتبطا ببساطة، بنسق الاختلاف الجنسي برمته، الذي يمكن القول دون مجازفة بالخطأ، إنه لا ينفصل عن أية أنثربولوجيا ولا عن أية ميتافيزيقا.

أكثر من ذلك، فإن النعت «جنسي» [sexual, sexuel, Geschlechtlich] لم يستعمل أبدا حسب علمي؛ إذ تم فقط استعمال

أسماء مثل Geschlecht وGeschlechtlichkeit، ولهذا الأمر أهميته، لأن مثل هذه الأسماء يمكنها أن تنتقل إلى مناطق دلالية أخرى. وحتى لو لم نتحدث عنها مباشرة، فإن هذه الفقرات الفرعية الثلاث، تهيء مع ذلك لعودة موضوعة الجنسانية Geschlechtlichkeit. فهي تمحي أولا كل علامات السلبية المرتبطة بكلمة «حياد». ذلك أن هذه الكلمة لا تتضمن فراغ التجريد Vacuité de l'abstraction، وهي تؤدي إلى «قوة الأصل» التي تحمل في ذاتها الإمكانية الداخلية للإنسانية في واقعيتها الملموسة. ولا يجب خلط الدزاين في حياده، بما هو موجود. صحيح أنه لا يوجد إلا عبر تجسيده الواقعي، لكن هذا الوجود نفسه، يجد مصدره الأصلي Urquell وإمكانيته الداخلية في الدزاين باعتباره محايدا. ولا تعالج تحليلية هذا الأصل الموجود ذاته، فلكونها سابقة، لا يمكن أن تعتبر فلسفة للوجود أو حكمة [لا تقوم إلا داخل «بنية الميتافيزيقا»] أو تنبؤا أو توقعا بعلم [بمعنى «رؤية معينة للعالم»]، بل هي عبارة عن «فلسفة للحياة». ومما لا شك فيه، أن خطابا من هذا القبيل حول الجنسانية [حكمة، معرفة، ميتافيزيقا، فلسفة الحياة أو الوجود]، لن يلتزم بمقتضيات تحليلية الدزاين في حياده ذاته. لكن، هل سبق أن برز خطاب حول الجنسانية لا ينتمي إلى أحد هذه السجلات ؟ يجب التذكير بالأمر التالي، وهو أن الجنسانية لم تذكر في هذا المقطع الأخير ولا في المقطع الذي سنعود إليه والمتعلق ب «عزلة» الدزاين. فهي توجد في مقطع من نص حول ماهية الأساس *Von wesen des Grundes* [صدر سنة 1928 أيضا]، يطور نفس الحجة. هكذا، ستكون الحجة بين مزدوجتين داخل جملة اعتراضية incidente. وسيساهم «منطق بحق» Logique de l'a fortiori في الرفع من حدة المسألة. لأنه إذا كان صحيحا أن على الجنسانية الخضوع للتحييد «بالأحرى a plus forte raison» كما تقول ترجمة هنري كوربان H. Corbin أو

بحق erstrecht، فلماذا نلح على هذه المسألة ؟ وأين يمكن أن يحدث سوء التفاهم ؟ اللهم إذا ما كانت المسألة بديهية وكنا سنجازف بالخلط مرة أخرى، بين مسألة الاختلاف الجنسي ومسألة الوجود والاختلاف الأنطولوجي. ويتعلق الأمر في هذا السياق، بتحديد إنية ipseité الدزاين وعين ذاته Selbstheit وكينونته الذاتية. فالدزاين لا يوجد إلا كقصد لذاته dessein de –soi إن صح القول unwillen seiner، لكن هذا لا يعني من أجل ذات الوعي ولا الأنانية ولا الواحدية solipsisme. فانطلاقا من عين الذات، يمكن لعملية الاختيار بين «الأنانية égoïsme» و«الغيرية altruisme» أن تنبثق وتظهر حيث يتشكل الاختلاف بين «الوجود – أنا» و«الوجود – أنت» [ichsein, Dusein]. كذلك، فإن الإنية كمقتضى، تعتبر هي أيضا «محايدة» بالنسبة للوجود – أنا وللوجود – أنت، فبالأحرى بالنسبة للجنسانية.

Und erst recht etwa gegen die Geschlechtlich keit neutral.

ولا يمكن لحركة «بالأحرى» أن تكون سليمة منطقيا إلا على شرط أن تكون هذه «الجنسانية» [بين مزدوجتين] هي المحمول المضمون لكل ما أصبح ممكنا عبر أو انطلاقا من الإنية، وهي هنا بنيات «الأنا» و«الأنت» التي لا تنتمي باعتبارها «جنسانية» إلى بنية الإنية التي لن تحدد بوصفها كائنا إنسانيا، أنا أو أنت، ذاتا واعية أو لا واعية، رجلا أو امرأة. لكن، إذا كان هايدجر قد ألح وأكد على «بالأحرى»، فذلك راجع إلى وجود شك لديه، يمكن التعبير عنه من خلال الأسئلة التالية : ماذا سيحدث لو وسمت «الجنسانية» عين الذات الأكثر أصلية ؟ وماذا سيحصل لو شكلت بنية أنطولوجية لعين الذات ؟ وماذا سيحدث لو كانت هنا Da الدزاين [الوجود هنا] «جنسية» مسبقا ؟ ماذا سيحصل إذا ما كان الاختلاف الجنسي موسوما مسبقا داخل الانفتاح على سؤال معنى الوجود وعلى الاختلاف الانطولوجي ؟ ماذا سيقع إذا ما تحول التحييد إلى عملية عنيفة ؟

بإمكان «بالأحرى» أن تخفي سببا أضعف؛ وفي جميع الأحوال، فإن المزدوجتين تشيران دوما إلى استشهاد ما. فالمعنى المألوف للفظ «جنسانية»، تمت «الإشارة إليه» ولم «يستخدم» كما يقال في نظرية أفعال الكلام Speech act theory. وهو مطالب بالمثول كظنين prévenu إن لم نقل كمتهم accusé.

وبشكل خاص، يتعين حماية تحليلية الدزاين من مخاطر الأنثربولوجيا والتحليل النفسي وحتى البيولوجيا. ولربما ظل مسلك ما، مفتوحا أمام كلمات أخرى أو من اجل استعمال آخر وقراءة أخرى لكلمة Geschlecht، إن لم نقل لكلمة «جنسانية». لربما تمكن «جنس» آخر، أو بالأحرى Geschlecht آخر من الارتسام داخل الإنية أو من إزعاج نظام كل الاشتقاقات، وهو ما قد يحصل مثلا على مستوى إنية عين الذات الأكثر أصلية، التي تسمح بانبثاق أنا ego وأنت Toi. لكن لنترك هذه المسألة معلقة إلى حين.

وإذا ما كان هذا التحييد متضمنا داخل كل تحليل أنطولوجي للدزاين، فإن ذلك لا يعني بأن «الدزاين في الإنسان» كما يقول هايدجر في الغالب، هو عبارة عن تفرد «أناني» أو «فرد معزول أونطيا ontiquement». فنقطة الانطلاق داخل الحياد لا تؤدي إلى عزلة أو توحد isolierung الإنسان، أي إلى عزلته الواقعية والوجودية. ومع ذلك، فإن نقطة الانطلاق داخل الحياد تعني كما يؤكد ذلك هايدجر بوضوح، اعتزالا isolation أصليا للإنسان، ليس بمعنى الوجود الواقعي «كمالو أن الكائن المتفلسف كان هو مركز العالم»، بل «كاعتزال ميتافيزيقي للإنسان». وسيسمح تحليل هذا الانعزال isolement بانبثاق موضوعة الاختلاف الجنسي والتقسيم الثنائي داخل الجنسانية Geschlechtlichkeit. كما سيعلن التمييز الدقيق جدا للمعجم، وسط هذا التحليل الجديد، عن مشاكل الترجمة التي ستتفاقم بالنسبة لنا؛ لهذا يستحيل اعتبارها عرضية أو ثانوية.

فبإمكاننا في لحظة محددة، أن ندرك بأن فكر ال Geschlecht وفكر الترجمة، يشكلان شيئا واحدا. فالحشد المعجمي essaim lexical يجمع [أو يفرق essaimer] سلسلة «الانفصال dissociation» و«الانفصال عن المجموعة «distraction[3] (*)» و«التشتت dissémination» و«التقسيم division» و«التفريق dispersion». فالسابقة dis تقوم بعملية الترجمة، أي بعملية نقل وتحويل السابقة zer ضمن الكلمات الألمانية المقابلة للسلسلة الأولى. Zersteuung, zerstreuheit, zerstôtung, zersplitterung, zerspaltung.

لكن حدا فاصلا داخليا، يقسم هذا المعجم، فالسابقتان dis و zer تتضمنان أحيانا معنى سلبيا وأحيانا أخرى، معنى محايدا أو غير سلبي [وأنا أتردد هنا في استعمال لفظة إيجابي أو تأكيدي].

لنحاول الآن، القيام بترجمة وتأويل قريبين جدا من المعنى الحرفي. فالدزاين يخفي ويحمي عموما، إمكانية داخلية للتفرقة او للتشتت الواقعي zerstreuung factische داخل الجسد الخاص Leiblichkeit وبالتالي داخل الجنسانية Und damit in die Geschlechlichkeit فكل جسد خاص يعتبر جنسيا، ولا يوجد دزاين بدون جسد خاص. ويبدو التسلسل المقترح من طرف هايدجر واضحا جدا. فالتعدد المشتت لا يعود أولا إلى جنسانية الجسد الخاص، بل إن هذا الأخير نفسه وبوصفه أدمة Leiblichkeit، هو الذي أدى بالدزاين في الأصل، إلى التشتت وبالتالي إلى الاختلاف الجنسي. وتعتبر كلمة «بالتالي damit» أساسية في الأسطر اللاحقة، كما لو أن الدزاين مطالب بأن يتوفر على جسد جنسي أو أن يجد نفسه بشكل قبلي [كإمكانية داخلية] جسدا جنسيا، متأثرا بالانقسام الجنسي.

3(*) يستثمر دريدا هنا المعنى القديم للفظة Distraire.

وهنا أيضا، يلح هايدجر على التذكير بأن التشتت، مثل الحياد [ومثل كل الدلالات المرتبطة بالسوابق dis أو zer]، لا يجب أن يفهم كنمط سلبي. فالحياد «الميتافيزيقي» للإنسان المعزول كدزاين، ليس تجريدا فارغا تم إجراؤه من منطق أو باتجاه ما هو أونطي؛ فهو ليس «لا هذا ولا ذاك ni-ni»، بل ما هو ملموس بشكل خاص داخل الأصل، و«ما لم يقع بعد» بالنسبة للتشتت الواقعي وللانفصال وللكينونة المنفصلة أو للانفصال الواقعي factische zersteutheit [لا مبالاة في الواقع] وليس تفرقة zerstreuung.

وليست هذه الكينونة المنفصلة المنفكة أو المتحررة من قيود المجتمع [لأنها تتوافق مع «عزلة» الإنسان كدزاين]، عبارة عن سقوط أو حادثة أو انحطاط حاصل. إنها بنية أصلية للدزاين الذي يؤثر فيها من خلال الجسد وبالتالي من خلال الاختلاف الجنسي والتعددية والانفصال، علما بأن الدلالتين تظلان متميزتين، رغم التقائهما داخل تحليل التشتت zerstreuung أو zersteutheit.

فالدزاين الذي تم إخضاعه للجسد، يعتبر في واقعيته منفصلا وخاضعا للتشتت وللتجزيء Zersplittert وبالتالي (ineins damit) ستعرضه للفراق وعدم التوافق والابتعاد والتقسيم zwiespâltig والتوجه نحو جنس محدد in eine bestimmte Geschlechtlichkeit ومما لا شك فيه، أن هذه الكلمات ذات حمولة سلبية : تشتت، تجزيء، تقسيم، انفصال zersplitterung, zerspattung، وأيضا وكما يوضح هايدجر، [هدم وتقويض Zerstorung]. وترتبط هذه الكلمات بمفاهيم سلبية من الناحية الأونطية، مما يؤدي على الفور إلى دلالة مقللة من قيمة الأشياء. «لكن الأمر يتعلق هنا بشيء آخر». فما هو هذا الشيء ؟ إنه ما يسم ثني «التعدد». فالعلاقة المميزة kennzeichung التي تسمح بالتعرف على مثل هذا التعدد، تقرأ داخل الاعتزال والتفرد الواقعي للدزاين. ويميز هايدجر هذا التعدد Mannigfaltigung عن

التعدد المألوف Mannigfaltigkeit وعن التنوع. كما يجب تفادي تمثل كينونة عظيمة وأصلية، تتشتت zerspaltet بساطتها فجأة، إلى أجزاء متفردة. فالأمر يتعلق بالأحرى، بتوضيح الإمكانية الداخلية لهذا التعدد الذي يمثل الجسد الخاص للدزاين بالنسبة إليه، «عاملا منظما». وفي هذه الحالة، لن يكون التعدد مجرد تعددية شكلية للتحديدات أو المحددات Bestimmtheiten، بل هي تنتمي إلى الكينونة ذاتها.

فالتشتت الأصلي ursprunglich Streuung ينتمي إلى كينونة الدزاين عموما «وفق مفهومه المحايد ميتافيزيقيا». ويصبح هذا التشتت الأصلي تفرقة zersteuung من منظور محدد. وأنا مضطر، بسبب صعوبة الترجمة، إلى القيام بتمييز اعتباطي بين التشتت dissémina-tion والتفرقة dispersion لتحديد الخط الدقيق الذي يسمح بالتمييز بين streuung و zerstreuung. فهذا اللفظ الأخير هو التحديد المكثف للأول، فهو يحدد بنية إمكانية أصلية، وهي التشتت streuung. بحسب كل الدلالات التي تحملها لفظة zerstreuung [تشتت، تفرقة، تبعثر، انتشار، تبدد، انفعال]. ويبدو أن كلمة «streuung» لا تظهر إلا مرة واحدة للإشارة إلى الإمكانية الأصلية أو إلى هذه الخاصية التشتتية disséminalité إن صح التعبير.

بعد ذلك، ستكون لفظة «zerstreuung» هي التي ستضيف – لكن بصعوبة – سمة التحديد والسلب، لو لا أن هايدجر نبهنا من قبل إلى ضرورة الاحتياط من قيمة السلبية هاته. ومع ذلك، فرغم عدم مشروعية هذه الأخيرة، إلى أنه يصعب تفادي نوع من التلوث بالسلبية بل وبالجمعيات الأخلاقية الدينية التي تربط هذه التفرقة بسقوط أو بفساد الإمكانية الأصلية الخالصة Streuung التي يتعين عليها القيام على ما يبدو، بدورة إصليه. لذلك، يجب توضيح إمكانية أو حتمية هذا «التلوث». وهو ما سنعود إليه لاحقا.

وإليكم بعض مؤشرات هذه التفرقة zersteruung. أولا إن الدزاين لا يرجع إلى موضوع وحيد. وإذا ما فعل ذلك، فإن فعله يتبع نمط التجريد abstraction أو الامتناع abstention، تجاه الموجودات الأخرى التي تظهر دوما مجتمعة في نفس الآن. ولا يحصل هذا التعدد بسبب وجود تعددية للموضوعات، بل إن العكس هو الذي يحصل في الحقيقة. ذلك أن البنية المشتتة أصلا، أي تفرقة الدزاين، هي التي تسمح بإمكانية وجود هذا التعدد. وينطبق نفس الشيء على علاقة الدزاين بذاته، فهو مشتت وبذلك، يعتبر متلائما مع «بنية التاريخية historicité بالمعنى الواسع للكلمة»، بالقدر الذي يحضر فيه الدزاين بوصفه ممتدا Erstreckung، وهي الكلمة التي تشكل ترجمتها نوعا من المجازفة. فمن السهل ربط كلمة «امتداد extension بلفظة exten io اللاتينية، التي أولها هايدجر في *«الوجود والزمان»* بوصفها «تحديدا أنطولوجيا أساسيا للعالم» من طرف ديكارت Descartes [القسم 18].

لكن الأمر يتعلق بشيء آخر. فلفظة Erstreckung تعني فسحة espacement تسمح «قبل» التحديد الممتد en extensio للمكان، بشد tendre ومد étirer الوجود هنا، وهنا الوجود، ما بين الميلاد والوفاة. وباعتباره بعدا أساسيا للدزاين، فإن l'Ersteckung يفتح ال «ما بين» الذي يحيله في نفس الوقت، على ميلاده ووفاته وعلى حركة التعليق التي يمتد من خلالها ويتمدد هو نفسه، ما بين الميلاد والوفاة، من منطلق أن هذين الأخيرين لا يكتسبان معناهما إلا من خلال هذه الحركة البينية. ويتأثر الدزاين نفسه بهذه الحركة، كما أن هذا التأثر الذاتي ينتمي إلى البنية الأنطولوجية لتاريخيته.

Die spezifische Bewegtheit des Erstreckt sicherstreckens nennen wir (القسم 72) das Geschehen des Dasein

ويحدد الفصل الخامس من *«الوجود والزمان»* بالضبط، العلاقة القائمة بين هذا الامتداد البيني والتفرقة zerstreuung، خصوصا في القسم 75 (ص. 390). فبين الميلاد والموت تسجل فسحة «ما بين»، الفاصل والعلاقة في نفس الوقت، لكن العلاقة تتم وفق نوع من التباعد distension. وينتمي هذا «البين – بين entre-deux» كعلاقة Bezug ذات صلة بالحياة والموت، إلى كينونة الدزاين نفسها «قبل» كل تحديد بيولوجي مثلا.

Imsein des Daseins liegt schon das «zwischen» mit Bezug auf Geburt und Tod (p. 374).

إن العلاقة المعالجة والمفهومة داخل وفوق وعبر المسافة بين الميلاد والموت، تتحاور بنفسها مع التفرقة والانفصال وفك الارتباط Zerstreuung, Unzusammenhang إلخ... [انظر الصفحة 390 مثلا]. ولا يمكن لهذه العلاقة أو لهذا المابين، الحصول بدونها. لكن تأويلها باعتبارها قوى سلبية، سيؤدي إلى التعجيل بالتأويل، أي إلى إخضاعه للجدل مثلا.

وإذن، فإن l'Ersteckung هو إمكانية من بين الإمكانيات المحددة للتفرقة الأساسية zerstreuung. ولن يكون هذا ال «ما بين» ممكنا دون التفرقة، ولكنه لن يشكل سوى تبعية من بين التبعيات البنيوية، والمقصود بذلك، الزمنية temporalité والتاريخية historicité. وهناك تبعية أخرى وإمكانية أخرى – مترابطة وأساسية – للتفرقة الأصلية؛ وتتمثل في المكانية الأصلية للدزاين Raumlichkeit. فالتفرقة المكانية أو المفسحة espaçante تتجلى في اللغة مثلا، لأن كل لغة تحدد أولا بدلالات مكانية. Raumbedeutungen[4] ذلك أن ظاهرة ما يسمى بالاستعارات المكانية، ليست عرضية وليست في متناول المفهوم

---

(4) انظر بهذا الخصوص، *الوجود والزمان*، ص. 166.

البلاغي «للاستعارة» métaphore وهذه ليست حتمية خارجية، إذ لا يمكن لعدم اختزالها الأساسي irreductibilité essentielle أن يوضح خارج هذه التحليلية الوجودية للدزاين ولتفرقته ولتاريخيته ولمكانيته.

لهذا، يجب استخلاص النتائج، خصوصا بالنسبة للغة التحليلية الوجودية نفسها. فكل الكلمات التي يستخدمها هايدجر، تحيل بالضرورة على هذه الدلالة المكانية بدءا بكلمة zerstreuung [تشتت، تفرقة، انفصال] التي تسمى مع ذلك، أصل الفسحة في ذات الوقت الذي تخضع فيه كلغة لقانونها.

إن «التفرقة المتعالية» dispersion transcendantale كما يدعوها هايدجر، تنتمي إذن إلى ماهية الدزاين المحايد. وقد تم توضيح هذه الماهية «الميتافيزيقية» في «الدرس» المتمثل في تلك الفترة، بوصفه أولا وقبل كل شيء، أنطولوجيا ميتافيزيقية للدزاين الذي تعتبر التحليلية في إطاره، مجرد عملية تمهيدية بدون شك. ويجب أن نأخذ ذلك بعين الاعتبار لموضعة ما يقال هنا بخصوص الاختلاف الجنسي. فالتفرقة المتعالية هي إمكانية كل انفصال وكل تجزيء zersplitterung, zerspatlung في الوجود المصطنع factice. وهي «مؤسسة» بنفسها داخل هذه الخاصية الأصلية للدزاين التي سماها هايدجر Geworfenheit. ويجب علينا التريث في تعاملنا مع هذه الكلمة وتحريرها من عدة استعمالات وتأويلات وترجمات مألوفة [مثل أن يكون المرء متروكا déréliction ومقذوفا به être-jeté]. يجب التعامل معها في ضوء توقع ما يمكن لتأويل الاختلاف الجنسي — الذي سنباشره بعد قليل — أن يحتفظ به من هذه الكلمة [Geworfenheit] وضمن هذه التفرقة المتعالية «المؤسسة». فليس هناك تشتت لا يفترض هذه «القذفة» jetée، هذه الهنا Da، المتضمنة في الدزاين بوصفها «قذفة». فهي مقذوفة قبل كل أنماط القذف المحدد لها، مثل المشروع

والذات والموضوع وما هو حقير والنبذ والمسار والتغوط ,le projet
le sujet, l'objet, l'abject, le rejet, le trajet, la déjection وهي
القذفة التي لا يمكن للدزاين أن يمتلكها داخل المشروع، بالمعنى الذي
يرتمي فيه بنفسه، بوصفه ذاتا متحكمة في القذفة. فالقول إن الدزاين
هو Gesworfen معناه أنه مقذوف به قبل كل مشروع صادر عنه، لكن،
هذا الوجود – المقذوف être- jeté لم يخضع بعد لمسألة الاختيار
بين النشاط والخمول، وهي المسألة المدعمة للزوج ذات/ موضوع
وبالتالي لتعارضهما opposition ولاعتراضهما objection. ويمكن
لتأويل الوجود المقذوف كسلبية أن يعيد تسجيله داخل الإشكالية
المتنافرة للذاتية [النشيطة أو الخاملة]. فما المقصود ب «قذف» قبل
كل هذه الصيغ التركيبية ؟ وما المقصود بالوجود المقذوف قبل صورة
السقوط، سواء كانت أفلاطونية أو مسيحية؟ فهناك الوجود المقذوف
للدزاين «قبل» ظهور أو حصول فكرة القذف المرتبطة بالعملية والنشاط
والمبادرة وداخل الهنا – مسبقا déjà-là لعنصر مكاني. فالمكانية الأصلية
للدزاين تكتفي بالقذفة.

ويمكن عند هذه النقطة، أن تظهر موضوعة الاختلاف الجنسي
من جديد. فالقذفة التشتيتية jetée disséminale للوجود هنا [المفهوم
دائما في حياده] تتجلى بالخصوص في كون الدزاين هو وجود مع
Mitsein الدزاين Le Dasein est Mitsein avec le Dasein.

وكما اقتضت العادة في مثل هذا السياق، فإن أول حركة لهايدجر،
هي التذكير بنظام للتضمن مفاده أنه يتعين توضيح الاختلاف الجنسي
أو الانتماء إلى النوع، انطلاقا من الوجود مع l'être avec وبصيغة
أخرى، انطلاقا من القذفة التشتيتية وليس العكس. «فالوجود مع»
لا ينبثق انطلاقا من ترابط مصطنع، «وهو لا يفسر انطلاقا من وجود
نوعي يزعم بأنه أصلي»، وجود يتوزع جسده الخاص بحسب
الاختلاف الجنسي Geschlechtlich gespaltenen Leiblichen

wesen. وعلى العكس من ذلك، فإن «المقتضى الميتافيزيقي» لدافع التجميع النوعي dieses gattung shafte zusammenstreben ولوحدة الأنواع [وحدتها وتقاربها Einigung]، هو تشتت الدزاين باعتباره كذلك، وبالتالي تشتت الوجود مع Mitsein. إن «مع mit» الوجود مع، وجودي وليس مقوليا catégorial، وهو ما ينطبق على ظروف المكان [أنظر، *الوجود والزمان*، القسم 26]. وما يدعوه هايدجر هنا بالخاصية الميتافيزيقية الأساسية للدزاين، لا يمكنه أن ينجم عن تنظيم نوعي ولا عن جماعة من الأحياء باعتبارهم كذلك. ففي أي إطار يمكن لهذا السؤال حول النظام أن يكون مهما بالنسبة «لوضعية» الاختلاف الجنسي ؟ بإمكان هايدجر، بفضل اشتقاق حذر، قد يصبح مشكلا بالنسبة لنا، أن يعيد تسجيل موضوعة الجنسانية بطريقة صارمة، داخل مساءلة أنطولوجية وضمن تحليلية وجودية. هكذا، سينفتح أفق للتفكير في الاختلاف الجنسي، عندما لن يعود هناك رهان على الدوكسا [بادئ الرأي] المشتركة doxa commune أو على العلم البيو - أنثربولوجي، المعتمدين معا على ما قبل التأويل الميتافيزيقي. لكن، ما هو ثمن هذا الحذر ؟ ألا يتمثل في إبعاد الجنسانية عن كل البنيات الأصلية ؟ وكيف يمكن استخلاصها وتوليدها عبر التأكيد على أكثر الموضوعات الفلسفية philosophèmes تقليدية وتكرارها اعتمادا على قوة صرامة جديدة؟ أو لم يبدأ هذا التوليد بتحييد، تم نزع سلبيته بجهد؟ ألم يبلغ هذا التحييد المنجز حد التفرقة الأنطولوجية أو «المتعالية» Zerstreuung التي يصعب علينا محو قيمتها السلبية أيضا ؟

بهذه الصيغة، ستظل الأسئلة التي طرحناها مقتضبة ولا يمكنها أن تنجز داخل تبادل بسيط مع مقطع «درس» ماربورغ الذي يذكر الجنسانية باسمها. وسواء تعلق الأمر بالتحييد أو بالسلبية أو بالتفرقة أو بالانفصال، وهي عناصر لا غنى عنها هنا، فإنه من الضروري لإثارة سؤال الجنسانية وراء هايدجر، العودة إلى مؤلف *«الوجود والزمان»*.

ورغم أن لفظة الجنسانية لم ترد في هذا الكتاب، فإن هذه العناصر المذكورة عولجت بطريقة أكثر تعقيدا وتمييزا، أي أقل سهولة. ويجب علينا الاقتصار هنا على بعض الإشارات التمهيدية. فالتحييد الذي يشبه إجراء منهجيا داخل «الدرس»، يرتبط بما سمي في *الوجود والزمان* «بالتأويل النافي» interpretation privative (القسم 11)، بل يمكننا أن نتحدث عن المنهج عند استدعاء هايدجر لأنطولوجيا تنجز عن «طريق» أو على «طريق» التأويل النافي. ويسمح هذا الطريق بإبراز عناصر قبلية. وهو ما تؤكده ملحوظة في نفس الصفحة، تحيل على هوسرل Husserl وتقر بأن «النزعة القبلية» a priorisme هي منهج كل فلسفة علمية تفهم ذاتها بذاتها. ويتعلق الأمر بالضبط وفي هذا السياق، بالسيكولوجيا والبيولوجيا. فباعتبارهما علمين، فإنهما يقتضيان أنطولوجيا للوجود هنا. ذلك أن نمط الوجود هذا، الذي هو الحياة، لا يتم بلوغه في الأساس، إلا عن طريق الوجود هنا. كما أن أنطولوجيا الحياة هي التي تقتضي «تأويلا نافيا». ولأن «الحياة» ليست «وجودا حاضرا» vorhanden sein ولا دزاين [وقد صرح هايدجر بذلك، دون أن يعتبر بأن الأمر يحتاج إلى أكثر من تأكيد؛ فهو يبدو بديهيا بالنسبة إليه]، فإنه لا يمكن بلوغها إلا عبر القيام بعمليات السلب والطرح. وهنا نتساءل حول كينونة حياة هي مجرد حياة، لا هذه ولا تلك، حياة ليست بالوجود الحاضر ولا بالدزاين. طبعا، فإن هايدجر لم يبلور أبدا أنطولوجيا الحياة هاته، لكن يمكننا تصور الصعوبات المتراكمة من خلالها، عندما تنفي صيغة «لا هذا ولا ذاك ni...ni» التي تشرطها أو تتجاوز المفاهيم «المقولية أو الوجودية» المهيكلة أكثر من غيرها للتحليل الوجودي.

وهنا، يعاد النظر في التنظيم الإشكالي برمته، وهو التنظيم الذي يخضع المعارف الوضعية للأنطولوجيات المحلية ويخضع هذه الأخيرة

للأنطولوجيا الأساسية التي كانت [في تلك الفترة] قد دشنت مسبقا من طرف التحليلية الوجودية للدزاين.

يمكننا أن نؤكد ونبرهن مرة أخرى، بأنه إذا كان نمط وجود الكائن الحي والمتحرك [والنفسي أيضا]، هو الذي يثير ويموقع هذه المشكلة الكبيرة أو يمنحها إسمها المتداول على نطاق واسع، فإن الأمر لم يتم عن طريق الصدفة. ولا يمكننا الخوض في هذه المشكلة هنا، ولكن، يجب علينا التاكيد على الأقل، بأن موضوعة الاختلاف الجنسي غير منفصلة عنها، علما بأن ضرورتها لا تلاحظ في الغالب. وعلينا الآن ألا نغادر «طريق الفقدان» هذا، وهو تعبير استخدمه هايدجر [في القسم 12] للإشارة مرة أخرى إلى الاختراق القبلي للبنية الأنطولوجية للكائن الحي. وسيقوم هايدجر بعد تحليل هذا التذكير، بتوسيع سؤال هذه الملفوظات السلبية. فلماذا تفرض التحديدات السلبية نفسها في الغالب، داخل هذه الخاصية الأنطولوجية ؟ أكيد أن الأمر لا يعود إلى مجرد «الصدفة»؛ لأنه من اللازم تخليص أصالة الظواهر مما أخفاها وشوهها وأزاحها من مكانها أو غطاها ومن المصطنع Verstellungen والخفي Verdeckungen وما قبل التأويلات التي يتعين أن تكون تأثيراتها السلبية ملغاة بدورها من طرف ملفوظات سلبية يعتبر «معناها» الحقيقي «إيجابيا» في الحقيقة. وقد سبق أن تعرفنا على هذه الخطاطة؛ فسلبية «الخاصية» négativité de la caractéristique ليست أكثر عرضية من ضرورة التشويه أو الإخفاء التي تصححها منهجيا بمعنى ما. والاصطناع والإخفاء حركتان ضروريتان داخل تاريخ الوجود وتأويله. ولا يمكننا تجنبهما مثل الأخطاء المحتملة التي لا نستطيع اختزال لا أصالتها uneigentichkeit داخل خطأ faute أو خطيئة péché كما يستحب عدم السقوط فيهما. ومع ذلك، إذا كان هايدجر قد استخدم بسهولة كلمة «سلبية» عندما يتعلق الأمر بنعت

ملفوظات أو خاصية ما، فهو لم يقم بذلك أبدا على ما يبدو لي [ولربما قلت بنوع من الحذر لم يكن يقوم بذلك في غالب الأحيان وبسهولة]، لنعت ما يجعل هذه التصحيحات المنهجية السلبية أو التحييدية، ضرورية رغم كل شيء، داخل ما قبل تأويلات الوجود. فاللا أصالة L'uneigentlickeit والاصطناع Verstellungen والإخفاء verdeckungen لا تدرج داخل نظام السلبية [الخاطئ أو الشيء الخطأ أو الخطيئة]. وهو ما يفسر لماذا يتحفظ هايدجر من الحديث عن السلبية في هذه الحالة. فهو يتفادى الخطاطات الدينية والإتيقية وحتى الجدلية، زاعما الارتقاء إلى ما هو «أعلى» منها.

يمكننا إذن التأكيد بأنه لا توجد دلالة سلبية مرتبطة أنطولوجيا ب «المحايد» عموما مثلما لا توجد بهذه التفرقة المتعالية للدزاين بالخصوص. والحال، أننا إذا لم نتكلم عن القيمة السلبية وعن القيمة عموما [ونحن نعرف حذر هايدجر من قيمة القيمة]، فإن علينا أن نأخذ بعين الاعتبار، التشديد الاختلافي والتراتبي الذي يسم المحايد والتفرقة داخل *«الوجود والزمان»*. علما بأن التفرقة تسم في بعض السياقات، أكثر بنيات الدزاين عمومية. وهو ما رأيناه في «الدرس» وما لوحظ أيضا في *«الوجود والزمان»* [القسم 12 ص، 56 مثلا]، حيث أن «وجود الدرازين في العالم L'in-der welt- seins du Dasein يكون مشتتا zesrsteut بل ومجزءا zesplittert بفعل اصطناع الدزاين إلى أنماط محددة للوجود من الداخل in-sein». وسيقترح هايدجر لائحة من هذه الأنماط ومن تعدديتها غير المختزلة.

لكن وفي إطار آخر، يميز التشتت والانفصال [في المعنيين معا] الإنية غير الأصلية للدزاين وهي إنية الإنسان عينه Man–selbst عن «كل الناس On «الذي تم تمييزه أيضا عن الإنية selbst الأصيلة والخاصة eigentlich. فالدزاين يتشتت أو ينفصل باعتباره «كل الناس» ونحن

على دراية بهذا التحليل برمته، لكننا لا نقتطع منه إلا ما يتعلق بالتفرقة [انظر القسم 27]، وهو المفهوم الذي نجده في مركز تحليل الفضول Neugier (القسم 36). ونذكر بأن هذا الأخير هو أحد الأنماط الثلاثة لانحطاط الدزاين verfallen في كينونته اليومية. ويتعين علينا العودة لاحقا إلى احتياطات هايدجر: فالانحطاط والاستيلاب Entfremdung وحتى السقوط Absturz، لن تشكل هنا موضوعة «نقد تخليقي critique moralisante» و«فلسفة للثقافة» و«معتقد ديني للسقوط Fall» خارج «حالة أصلية» [لا نتوفر بخصوصها على أية تجربة أونطية ولا على أي تأويل أنطولوجي] و«فساد للطبيعة الإنسانية».

سيتعين علينا لاحقا وفيما بعد، التذكير بهذه الاحتياطات وبخاصيتها الإشكالية، عندما سيقوم هايدجر ضمن «وضعية» تراكل Trakl بتأويل التحلل وفقدان الماهية verwesung، أي نوع من فساد صورة الإنسان. هنا سيتعلق الأمر، وبشكل واضح هذه المرة، بفكر ال «Geschlecht» أو ب ال «Geschlecht» نفسه. وقد وضعت الكلمتين بين مزدوجتين، لأن الأمر ينطبق على الإسم والنعت؛ وسنجازف هنا إذا ما حاولنا الفصل بينهما أو ترجمتهما. وكما سيتم تأكيد ذلك، فإن المسألة تتعلق برسم Geschlecht وبهذا الأخير كنقش وسك وختم.

هكذا ستكون التفرقة موسومة مرتين: بوصفها بنية عامة للدزاين وكنمط للّلا أصالة. ويمكن قول نفس الشيء بالنسبة للمحايد، إذ لا يوجد أي مؤشر سلبي أو تحقيري péjoratif داخل «الدرس»، عند مناقشة مسألة حياد الدزاين. لكن، بإمكان «المحايد» داخل *«الوجود والزمان»*، أن يميز «كل الناس «أي صيرورة «الذي» Qui داخل الإنية اليومية. وبذلك سيكون «الذي» في آخر المطاف هو المحايد neutrum و«كل الناس» (القسم 27).

لربما سمح لنا هذا اللجوء المقتضب إلى كتاب *«الوجود والزمان»* بفهم أفضل لمعنى وضرورة نظام الاقتضاءات الذي حاول هايدجر حمايته. ومن بين ما يمكن لهذا النظام القيام به، إبراز المحمولات التي يستخدمها كل خطاب حول الجنسانية. فليس هناك محمول جنسي خاص لا يحيل على الأقل، من خلال معناه، على البنيات العامة للدزاين. ولكي نعرف ما نتحدث عنه وكيف ومتى نسمي الجنسانية، يجب علينا التعمق في ذلك الذي تصفه تحليلية الدزاين. بالمقابل، يسمح عدم الاقتضاء هذا، إن صح التعبير، بفهم الجنسانية أو الجنسنة sexualisation العامة للخطاب، إذ لا يمكن للإيحاءات الجنسية أن تسم هذا الأخير إلى حد احتوائه، إلا بالقدر الذي تكون فيه منسجمة مع ما يقتضيه كل خطاب، مثل هندسة هذه الدلالات المكانية Baumbedeutungen غير المختزلة، وأيضا جوانب أخرى سبق أن مررنا عليها. فكيف سيكون حال خطاب «جنسي» أو «حول الجنسانية» لا يستدعي الإبعاد داخليا وخارجيا، ولا يستدعي التفرقة والقرب والهنا والهناك والميلاد والموت وما بينهما و«الوجود مع» والخطاب؟

إن نظام الاقتضاءات هذا، ينفتح على فكر الاختلاف الجنسي الذي لم يصبح بعد ثنائية جنسية ولا اختلافا كثنائية. وقد سبق أن لاحظنا بأن ما عمل «الدرس»على تحييده، هو السمة «النوعية» للاختلاف الجنسي والانتماء لأحد الجنسين وليس الجنسانية ذاتها. وإذن ألا يمكننا عبر اللجوء إلى التفرقة والتعدد،zerstreuung Mannig faltigung البدء بالتفكير في اختلاف جنسي [دون سلبية بكل تأكيد] غير مدغوم من الإثنين، بحيث لن يكون ولن يعود كذلك؟ لكن «لن يكون» أو «لن يعود»، يدلان مرة أخرى وبشكل مسبق، على نوع من الاستعقال arraisonnement. فانسحاب الثنائية يتجه صوب

الاختلاف الجنسي الآخر ويمكنه أيضا التمهيد لأسئلة أخرى من قبيل : كيف وضع الاختلاف الجنسي داخل الاثنين ؟ أو أيضا إذا كنا نريد تسجيل الاختلاف داخل التعارض الثنائي، فكيف يتوقف التعدد ليصبح اختلافا وبالتحديد اختلافا جنسيا ؟

كانت لفظة Geschlecht في «الدرس» وللأسباب التي ذكرناها، تحيل دوما على الجنسانية كما هي مصنفة عن طريق التعارض أو الثنائية. فيما بعد [أو فيما قبل] لن يكون الأمر كذلك، بحيث سيدعى هذا التقارب تحللا décomposition.[5]

---

(5) انظر النص الموالي، «يد هايدجر» وانظر أيضا
De l'Esprit, Heidegger et la question, P. 106 et suiv.



V

يد هايدجر[1]

(Geschlecht II)

أولا

استهلالان :

-إن التفكير هو الفعل في أكثر تجليات خصوصيته، إذا ما كان الفعل Handeln يعني منح اليد Hand لماهية الوجود، أي التهييء [والبناء] من أجل ماهية الوجود، وسط الموجود، لمجال يحمل فيه الوجود ويحمل ماهيته إلى اللغة [التأكيد مني]. فاللغة وحدها هي التي تفسح لنا الطريق وتسمح لنا بالمرور نحو كل إرادة في التفكير.

Heidegger, *Questions* IV, p. 146.

ما هو جميل جدا وثمين داخل هذه اللوحة، يتمثل في اليد. إنها يد (التأكيد مني) بدون تشوهات، ذات بنية خاصة، يبدو وكأنها تتكلم مثل ألسنة اللهب. خضراء مثل الجزء المعتم من اللهب، بحيث تحمل في ذاتها كل اضطرابات الحياة. فهي يد من أجل الملامسة والقيام بحركات رشيقة. وهي تحيا كشيء واضح داخل العتمة الحمراء للوحة.

Artaud, *Messages révolutionnaires, la peinture de Maria Izquierdo*, (VIII, p. 254)

1(*) ألقيت هذه المحاضرة في شهر مارس 1985 بشيكاغو CHICAGO،جامعة لويولا Loyola في الملتقى الذي نظمة جون ساليس J. Sallis والذي صدرت أعماله بمنشورات جامعة شيكاغو تحت عنوان «التفكيك والفلسفة» *Deconstruction and philosophy,* ed. John Sallis, 1987

وقد صدر هذا النص بالإضافة إلى النص السابق بالفرنسية إلى جانب نص «عن الروح» ضمن كتاب دريدا،
Heidegger et la question, de l'esprit et autres essais, Flammarion 1990, pp. 144/222

يجب علي إبداء بعض الاحتياطات في البداية، وهي تتلخص في طلب السماح منكم بالتحلي برحابة الصدر إزاء كل ما يتعلق بشكل ووضع هذه «القراءة» وبكل المقتضيات التي أدعوكم إلى أخذها بعين الاعتبار. وبالفعل، فأنا سأضع كمقتضى، قراءة نص مقتضب ومتواضع، نشر تحت عنوان «الاختلاف الجنسي والاختلاف الأنطولوجي» [Geschlecht I][2](*). فهذه الدراسة المنشورة والمترجمة منذ أكثر من سنة، شكلت منطلق عمل استأنفته هذه السنة خلال حلقة دراسية أشرفت عليها بباريس وعنوانها : «الجنسية والقومية الفلسفيتان». ولايمكنني بسبب ضيق الوقت، تلخيص النص التمهيدي المعنون ب Geschlecht I والذي يعالج مسألة الاختلاف الجنسي داخل «درس» متزامن تقريبا مع صدور *«الوجود والزمان»* Sein und Zeit، ولا القيام بكل التحليلات التي شكلت، في إطار الحلقة الدراسية حول الجنسية والقومية الفلسفيتين، مجال التأملات التي سأعرضها عليكم.

ورغم كل شيء، فإنني سأبذل مجهوداتي لجعل عرض هذه الأفكار التي مازالت تمهيدية، مفهوما ومستقلا ما أمكن عن هذه السياقات الخفية. وهناك احتياط آخر والتماس لرحابة صدركم؛ وهو أنني لن أقدم بسبب ضيق الوقت، سوى جزء أو بالأحرى بعض مقاطع تبدو أحيانا متقطعة، لعمل أتابع إنجازه، وفق الإيقاع البطيء لحلقة دراسية منخرطة في قراءة صعبة، لكنها دقيقة وحذرة ما أمكن، لبعض نصوص هايدجر، من بينها «*ما معنى التفكير*» ؟ *Wast heisst Denken* وخصوصا محاضرته حول طراكل Trakl المنشورة ضمن مؤلفه «مسارات نحو الكلام» *Unterwegs zur Sprache*. سنتحدث

2 (*) انظر النص السابق.

إذن عن هايدجر . وسنتحدث أيضا عن الإظهار monstruosité. كما سنتحدث عن لفظة «Geschlecht» التي لن أترجمها الآن، ولربما لن أترجمها أبدا. لكن يمكن لها أن تسمح لنا، حسب السياقات المحددة لها، بأن نقابلها بكل من : جنس، عرق، نوع، سلالة، عائلة، أو جنيالوجيا.

في الحلقة الدراسية حول الجنسية والقومية الفلسفيتين، وقبل دراسة بعض نصوص ماركس Marx وكيني Quinet وميشلي Michlet وطوكفيل Tocqueville وفتجنشتاين Wittgenstein وأدورنو Adorno وحنا آرندت H. Arendt، التقينا بكلمة «Geschlecht» في قراءة أولية لفيخته Fichte وتحديدا في فقرة من خطابه السابع إلى الأمة الألمانية Reden an die Deutsche Nation جاء فيها :

«Was angeistigkeit un Freiheit diesergeistigkeitglauibt die ewige Fort bildung diesergeistigkeit durch Freiheit will, das, wo es auchgeboren sey und in welcher sprache es rede, ist unsers Geschlechts, esgehôrt uns an und es wird sich, zu uns thun»[3]

وقد غفلت الترجمة الفرنسية عن نقل كلمةGeschlecht. لربما لأنها أنجزت من طرف يانكلفيتش Jankelévitch خلال أو بعد الحرب [العالمية الثانية] بقليل على ما أعتقد، وفي ظروف جعلت كلمة عرق، خطيرة جدا وغير دقيقة لترجمة نص فيخته.

لكن، ما الذي قصده هذا الأخير عندما حلل ما سماه بمبدئه الأساسيGeschlecht أي الدائرة Kreis أو التحالف Bund أو الالتزام [وهو ما تحدثنا عنه مطولا في جلسات الحلقة الدراسية]

3 (*) سيقوم دريدا بترجمة هذه الفقرة بعد حين وبطريقته الخاصة.

التي تشكل بالضبط الانتماء إلى الـ Geschlecht الذي نملكه ؟ «كل من يؤمن بالخاصية الروحية وبحرية هذه الروح وكل ما يريده التشكل الخالد والتقدمي لهذه الخاصية الروحية عبر الحرية Forblidung die ewige [إذا ما كان فيخته قوميا بمعنى ملتبس لا يسمح لنا بالتوقف عنده مليا، فإنه يعتبر كذلك بوصفه «تقدميا» وجمهوريا وعالميا. ومن بين موضوعات الحلقة الدراسية التي أشرف عليها حاليا، هناك بالضبط موضوعة الاشتراك المفارق والمنتظم مع ذلك، بين القومية والكونية والإنسية humanisme] يعود إلى الـ Geschlecht الذي نملكه وينتمي إلينا ويهمنا أينما وجد وكيفما كانت اللغة التي يتكلمها».
إن هذا الـGeschlecht ليس محددا إذن بالولادة ولا بمسقط الرأس ولا بالعرق، وهو لا يتوفر على أية خاصية طبيعية أو لسانية، بالمعنى المألوف لهذه الكلمة، لأننا تلمسنا لدى فيخته نوعا من المطالبة باللغة المحلية idiome، بلغة اللغة المحلية الألمانية. والحال، أن بعض المواطنين المولودين بألمانيا، يجهلون هذه الأخيرة، في حين أن بعض غير الألمان، بإمكانهم تعلمها بمجرد انخراطهم في دائرة أو حلف الحرية الروحية وتقدمها اللامتناهي، حيث سيصبحون منتمين إلى «الـ Geschlecht الذي نملكه». وفي هذا السياق، فإن التحديد التحليلي الذي لا يناقش لـ Geschlecht، هو «نحن»، أي الانتماء إلى «نحن» المتكلمين الآن، وفي الفترة التي توجه فيها فيخته إلى هذه الجماعة المفترضة التي يتعين تشكيلها أيضا، وهي جماعة غير سياسية ولا عرقية ولا لسانية، بالمعنى الحصري؛ ولكن بإمكانها تلقي خطابه وعنوانه أو علامة الحذف لديه [Red an...] والتفكير معه وقول «نحن» بأية لغة وانطلاقا من أي مسقط رأس.

إن ال Geschlecht هو مجموع أو تجميع [ويمكننا أن نسميه أيضا جمعية Versammlung] أو جماعة عضوية، بمعنى غير طبيعي،

أي روحي، تؤمن بالتقدم اللانهائي للروح بواسطة الحرية. فهو إذن «نحن» لانهائي، يعلن عن نفسه انطلاقا من لانهائية غاية Telos الحرية والروحانية ويعد نفسه ويلتزم أو يتحالف، بحسب دائرة [Kreis، Bund] هذه الإرادة اللامتناهية.

فكيف سنترجمGeschlecht في ظل هذه الشروط ؟ لقد استعمل فيخته كلمة تتضمن مسبقا في لغته، وفرة كبيرة من التحديدات الدلالية، وهو يتحدث فالألمانية. ورغم استعماله لعبارة «عن أي كان وبأية لغة يتحدث عنه Ist unsersgeschlechts»، فإنه قالها بالألمانية، كما أن Geschlecht قول ألماني Deutsch heit أساسي. ورغم أن المضمون الصارم لGeschlecht لا يتحدد إلا انطلاقا من «نحن» التي شكلها العنوان نفسه، فإن الكلمة تتضمن أيضا إيحاءات ضرورية بالنسبة للحد الأدنى من مفهومية الخطاب. وفضلا عن ذلك، فإن هذه الإيحاءات تنتمي بشكل غير مختزل إلى الألمانية، إلى ألمانية أساسية أكثر من كل ظواهر الجرمانية التجريبية، أي إلى اللغة الألمانية. وتحضر كل هذه المعاني الإيحائية عند استعمال كلمة Geschlecht. وهي تظهر من خلالها بشكل افتراضي Virtuellement، دون أن يفي أي واحد منها بالغرض تماما. فكيف سنقوم بعملية الترجمة إذن ؟ بإمكاننا التراجع أمام المجازفة وإزالة الكلمة ، مثلما فعل المترجم الفرنسي. كما يمكننا الحكم على الكلمة المنفتحة وغير المحددة بهذا الشكل من خلال المفهوم الذي يشير إليها، أي «نحن» بوصفه حرية روحية ملتزمة إزاء تقدمها اللانهائي بحيث لن يكون لزوالها تأثير كبير. وفي آخر المطاف فإن مفهوم «نحن» يعود إلى إنسانية الإنسان وإلى الماهية الغائية essence téléologiquc لإنسانية تعلن عن نفسها بامتياز داخل القول الألماني. وغالبا ما تستعمل لفظة «Menschengeschlecht» للإشارة إلى «النوع الإنساني» و «الجنس الإنساني» و«العرق الإنسانيته»». وفي

نص هايدجر الذي سنعالجه بعد قليل، يتحدث المترجمون الفرنسيون أحيانا عن النوع الإنساني كمقابل للفظةgeschlecht وأحيانا وبكل بساطة عن الجنس espèce. ذلك أن المسألة لا تتعلق، على أقل تقدير إن صح التعبير، سوى بمشكلة الإنسان وبإنسانيته وبالإنسية. لكن في مكان لا تمحي فيه اللغة. فمع فيختة نفسه، كان هناك تمييز بين «إنسانية» الإنسان وMenschlichkeit. وعندما استعمل صيغة ist unsersgeschlechts، فإنه كان يفكر في Menschlichkeit وليس في Humanitat ذات المصدر اللاتيني. وبهذا الصدد، سيتناغم الخطاب الرابع مع بعض النصوص اللاحقة لهايدجر حول الخاصية اللاتينية Latinité. فهو يميز بين اللغة الميتة «المقطوعة من جذورها الحية» واللغة الحية التي تنتعش بنفس souffle، وهي اللغة الروحية. وعندما تولد اللغة مع وحداتها الصوتية Phonèmes الأولى داخل الحياة الجماعية والمتواصلة لشعب تحمل باستمرار كل حدوسه intuitions، فإن غزو شعب آخر له، لا يغير من الأمر شيئا. ذلك أن الدخلاء لا يمكنهم أن يرقوا إلى مستوى اللغة الأصلية، اللهم إذا ما تمكنوا يوما من استيعاب حدوس الشعب السلالي [peuple souche, Stammvolk] الذي لا تنفصل لديه هذه الحدوس عن اللغة. «Und so bilden nicht sie die sprache، sondern die sprache bildet sie»

فهم لا يشكلون اللغة، بل اللغة هي التي تشكلهم. بالمقابل، عندما يتبنى شعب ما لغة أخرى متطورة للإشارة إلى أمور فوق محسوسة supra-sensibles، دون الخضوع كلية لتأثير هذه اللغة الأجنبية، فإن اللغة المحسوسة لا تتشوه بفعل هذا الحدث.

وقد لاحظ فيختة بأن أطفال كل الشعوب يتعلمون ذلك الجزء من اللغة المتعلق بالأشياء الملموسة، باعتبار علاماتها اعتباطية

wilkurlich؛ ويتعين عليهم إعادة تشكيل النمو السابق للغة الوطنية. ويمكن لأية علامة zeichen في هذه الدائرة المحسوسة Ein diesem sinnlichen umkreise، أن تصبح واضحة تماما، بفضل الرؤية أو عند الاتصال المباشر بالشيء المشار إليه أو المدلول bezeichnete. وألح هنا على العلامة Zeichen لأننا سنعود إليها بعد قليل كإظهار. وقد استعمل فيخته في هذا المقطع لفظةGeschlecht، بالمعنى الضيق لجيل génération «على أكثر تقدير، سيحصل للجيل الأولGeschlecht das erste للشعب، عودة إلزامية بخصوص لغته من سن النضج [سن الرجل Mãnner] إلى سنوات الطفولة». وهنا سيميز بين Humanitãt وMenschlichkeit. فبالنسبة للألماني، تبدو هذه الكلمات ذات الأصل اللاتيني[Humanitãt، liberalitat، popularitãt] وكأنها فارغة من المعنى، رغم سموها الظاهر وما تثيره من فضول على المستوى الاشتقاقي.

وينطبق نفس الأمر على اللاتينيين أو اللاتينيين الجدد، الذين يجهلون علم الاشتقاق étymologie ويعتقدون بأن هذه الكلمات تنتمي إلى لغتهم الأم Mutter sprache. لكن، إذا ما استعملتم لفظة Menschlichkeit أمام ألماني، فإنه سيفهمكم دونما حاجة إلى تفسير تاريخي ohne weitere historische Erklãrung. وكيفما كان الحال، سيكون من غير المجدي القول إن الإنسان هو الإنسان، والحديث عن Menschlichkeit الإنسان الذي نعلم جيدا بأنه ليس قردا ولا حيوانا متوحشا.

ويعتقد فيخته بأن الروماني لن يجيبنا بهذا الشكل، لأنه إذا ما كانت لفظة Menschkeit أو Menschlichkeit عبارة عن مفهوم محسوس ein Sinnlicher Begriff بالنسبة للألماني، فإن لفظة Humanitas بالنسبة للروماني غدت رمزا Sinnbild وفكرة فوق

محسوسة Uber sinnliche. وقد تمكن الألمان أيضا، منذ البدء، من جمع الحدوس المحسوسة داخل مفهوم ذهني للإنسان، يعارض دوما مفهوم الحيوانية animalité. لهذا، سيكون من الخطأ اعتبار علاقتهم الحدسية ب Menschheit علامة على دونيتهم أمام الرومان. ومع ذلك، فإن الإدراج المصطنع لكلمات ذات أصل أجنبي، خصوصا إذا كان رومانيا داخل اللغة الألمانية، قد يؤدي إلى تدني المستوى الأخلاقي لطريقة تفكير الألمان.

Ihre sittlich Denkart [...] herunters timmern ولأن الأمر يتعلق باللغة والصورة والرمز Sinnbild، فإن هناك طبيعة لا تفنى «للمخيال الوطني» National einbildung skraft.

لقد بدا لي هذا التذكير الموجز ضروريا لسببين :

أولا، للتأكيد على صعوبة ترجمة كلمة Geschlecht الحساسة والنقدية والسريعة التأثر. وثانيا، لكي أشير مّن خلالها إلى الارتباط غير المختزل بمسألة الإنسانية [المضادة للحيوانية] وبإنسانية يظل اسمها، مثل ارتباط الإسم ب «الشيء»، إن صح القول، إشكاليا كما في اللغة التي يندرج في إطارها. فما الذي نعنيه عندما نقول Menscheit, Humanitas, Humanitât, Mankind أو عندما نقول Menschen- Geschlecht, Geschlecht؟ هل نعني نفس الشيء ؟

أذكر بالمناسبة، بالنقد الذي وجهه ماركس في «الإيديولوجيا الألمانية» للاشتراكي غرون Grûn الذي كانت وظيفته تنتسب، حسب الصيغة الساخرة لماركس، إلى «وطنية إنسانية» يمثلها الألمان «الاشتراكيون» بشكل أفضل من الاشتراكيين الآخرين [الفرنسيين والأمريكيين أو البلجيكيين].

في شهر نونبر 1945، وجه هايدجر رسالة إلى الرئاسة الأكاديمية لجامعة ألبير لودفيغ Albert-Ludwig، يوضح فيها موقفه من المرحلة

النازية. فقد اعتقد، كما يقول، أن بإمكانه التمييز بين الوطني national والنزعة الوطنية nationalisme، أي بين ما هو وطني والإيديولوجيا البيولوجية والعرقية : «اعتقدت أن هتلر Hitler سيتجرأ بعد تحمله مسؤولية مجموع الشعب سنة 1933، على التحرر من الحزب ومذهبه، بحيث سيتم كل شيء على أرض التجديد والتجميع، في إطار مسؤولية الغرب. وقد كانت هذه القناعة خاطئة. وهو ما اعترفت به انطلاقا من أحداث 30 يونيو 1934. طبعا، سبق لي أن تدخلت سنة 1933 لأقول نعم لما هو وطني واجتماعي [وليس للنزعة الوطنية] وليس للأسس الفكرية والميتافيزيقية التي ارتكزت عليها النزعة البيولوجية ومذهب الحزب، لأن ما هو وطني واجتماعي، كما كنت أراهما، لم يكونا مرتبطين أساسا بالإيديولوجيا البيولوجية والعرقية».

إن إدانة النزعة البيولوجية والعرقية والخطاب الإيديولوجي لروزنبرغ Rosenberg برمته، ألهمت العديد من نصوص هايدجر، سواء تعلق الأمر بخطاب رئاسة الجامعة أو ب «الدروس» حول هولدرلين Holderlin ونيتشه Nietzsche أو بمسألة التقنية التي تم إبرازها لمواجهة استعمال المعرفة لغايات تقنوية fins techniciennes ونفعية واستعمال المهننة professionnalisation ومردودية المعرفة الجامعية من طرف النازية.

ولن أفتح الآن من جديد ملف «سياسة» هايدجر، فقد قمت بذلك في حلقات دراسية أخرى. ونحن نتوفر اليوم على عدد كبير من النصوص التي تسمح بفك رموز الأبعاد الكلاسيكية لهذه المشكلة التي أضفي عليها طابع أكاديمي مبالغ فيه إلى حد ما.

لكن ما سأحاول القيام به الآن، يحتفظ مع ذلك بعلاقة غير مباشرة، ببعد آخر لنفس المسألة، أقل بروزا ربما. هكذا، سأشرع اليوم في

الحديث عن هذا الإظهار monstruosité(*)4 الذي أعلنت عنه قبل قليل. وسيكون الأمر عبارة عن دوران آخر حول مسألة الإنسان [Mensch أو Homo] و«نحن» التي تمنح للفظة Geschlecht مضمونها الغامض.

لماذا «الإظهار»؟ بالتأكيد، ليس من أجل جعل الشيء مثيرا للمشاعر ولا لكوننا نوجد دوما قرب غرابة ظاهرة (monstrueuse Unheimlichkeit)، عندما نحوم حول الشيء الوطني وحول الشيء المسمى Geschlecht.

فما هو الإظهار؟ إنكم تدركون التنوع الدلالي gamme polysé-mique لهذه الكلمة واستعمالاتها المتعددة من طرفنا مثلا، وفق المعايير والأشكال والجنس والنوع، أي وفق ال Geschlecht ذاته. لكنني سأفضل هنا إتباع وجهة أخرى، تتبع خطى معنى معروف بالكاد، ما دامت لفظة monstre بالفرنسية [كتغير للنوع وللجنس أو كتغير ل geschlecht] تتوفر على المعنى الشعري - الموسيقي لمنحنى يظهر داخل القطعة الموسيقية، عدد الأبيات والمقاطع المنسوبة للشاعر. فأن يظهر المرء monstrer معناه أن يبين montrer والإظهار هو الإبانة. وأجد نفسي مسبقا، داخل الاستعمال غير القابل للترجمة للغتي؛ لأنني أريد أن اتحدث لكم عن الترجمة بالضبط.

وإذن، فإن الإظهار يملي مقاطع أبيات من أجل لحن موسيقي. فالإظهار أو الإبانة، هو ما يبين من أجل التنبيه أو الدعوة للاحتياط. فيما مضى كانت كلمة إظهار بالفرنسية، تكتب monstre. فلماذا لجأنا إلى هذا المثال الموسيقي - الشعري؟ لأن الإظهار الذي سأحدثكم عنه منبثق من قصيدة مشهورة لهولدرلين عنوانها: Mnémosyne وهي القصيدة التي عمل هايدجر على التأمل فيها ومساءلتها وتأويلها في كثير

---

4 (*)يستخدم دريدا الألفاظ الفرنسية القديمة: monstrer, monstre, monstruosité، للدلالة على فعل الإظهار والإبانة.

من الاحيان. ففي الصيغة الثانية من الصيغ الثلاث التي استشهد بها هايدجر في مؤلفه «*ما معنى التفكير* ؟» *was heisst Denken*، نقرأ المقطع الشهير التالي :

Ein zeichen sind wir, deutungslos
Schmerlos sein wir und haben fast
Die Sprache in der Fremde vorboren

من بين الترجمات الفرنسية الثلاث للقصيدة المذكورة، نجد ترجمة ألويز بيكر Aloys Becker وجيرار غرانيلGérard Granel اللذين ترجما كتاب *was heisst Denken*؟ [*ما معنى التفكير* ؟] ففي إطار ترجمتهما لهولدرلين داخل هايدجر، استعملا لفظة monstre [كمقابل للفظة zeichen]، وذلك بأسلوب بدا لي أول الأمر متصنعا ومتكلفا، لكن تبين لي بعد تفكير، بأنه يستحق الاهتمام على أية حال. وإليكم ترجمة المقطع :

نحن إظهار محروم من المعنى
نحن خارج الألم
لقد فقدنا
اللغة تقريبا في الغربة

سأترك جانبا هذا التلميح إلى اللغة المفقودة في الغربة، والذي سيعيدني بسرعة إلى الحلقة الدراسية حول الجنسية، وسأتوقف أولا عند «نحن إظهار». فهذه صيغة متفردة وعلامة تظهر وتحذر. ويبدو تفردها من كونها تظهر وتدل وتشير مع حرمانها من المعنى deutungslos. فهذه «النحن» تقول إنه محروم من المعنى، وهو بكل بساطة إظهار مزدوج. فنحن علامة، تظهر وتحذر وتثير. لكن، إلى ماذا ؟ إلى لاشيء في الحقيقة. فهي علامة معزولة وبعيدة عن العلامة ذاتها وإظهار يبتعد

عن الإبانة أو الإظهار، فهو إذن لا يظهر شيئا. أو ليس ابتعاد العلامة عن ذاتها وعن وظيفتها العادية، هو إظهار للإظهار أو إظهار للإبانة ؟ monstruosité de la monstration. ويتعلق هذا الأمر بنا نحن الذين فقدنا اللغة تقريبا في الغربة ولربما فقدناها داخل الترجمة. لكن، هل هذه «النحن» كإظهار تشير إلى الإنسان ؟

إن ترجمة لفظة zeichen بلفظة monstre تتضمن ثلاث فضائل. فهي تذكر بعلامة قائمة منذ مؤلف *«الوجود والزمان»*، وتتمثل في الترابط الحاصل بين zeichen و zeigen أو Aufzeigung أي بين العلامة والإظهار. وقد تم في الفقرة 17 [حول الإحالة والعلامة Verweisung und zeichen]، تحليل إظهار العلامة zeigen eines zeichens وملامسة مسألة الشيء المقدس في نفس الوقت. وفي مؤلف «مسارات نحو الكلام» Unterwegs zur Sprache، وضعت zeichen و zeigen بتسلسل مع Sagen وبشكل أدق مع اللفظة الخاصة باللغة المحلية لألمانيا العليا وهي Sagan

«Sagan heisst : zeigen, erscheinen, sehen und horen lassen (p. 252)

[وهي الإظهار والظهور والرؤية والإنصات]

وفي مقطع آخر نجد ما يلي : «نستعمل لتسمية الكلمة المتداولة» die sage، لفظة قديمة مؤكدة لكن مهجورة وهي die zeige (الإظهار monstre).

[انظر ص. 253. وقد أكد هايدجر على أهمية هذه الكلمة مستشهدا بطراكل Trakl الذي سنعود إليه بعد قليل].

أما الفضيلة الثانية لهذه الترجمة، فهي لا تكتسب قيمتها إلا ضمن النظام الخاص باللغة اللاتينية، ما دامت تؤكد على الابتعاد عن الخاصية الطبيعية للعلامة، أي لعلامة مختلفة هذه المرة عما ينبغي أن تكون

عليه، بحيث لا تظهر ولا تدل على أي شيء، بل تظهر ما ليس بمعنى le pas de sens وتعلن عن فقدان اللغة.

وتثير الفضيلة الثالثة لهذه الترجمة سؤال الإنسان. وهنا سأترك جانبا، تحليلا مطولا يبدو ضروريا مع ذلك، ويتعلق بالرابطة العميقة بين الإنسية والنزعة الوطنية والنزعة الكونية المتمركزة أوروبيا -univer salisme européocentrique وسأسرع الخطى باتجاه تأويل هايدجر لقصيدة Mnemosyné. فهل «نحن» الموجودة بعبارة «نحن إظهار محروم من المعنى» Ein zeichen sind wir تعني «نحن البشر»؟ إن العديد من المؤشرات تجعلنا نميل إلى اعتبار جواب القصيدة غامضا. فلو كانت «نحن» هي «نحن البشر»، فإن الإنسانية ستتحدد بطريقة بينة بما فيه الكفاية، بعيدا عن المعيار الإنسي. لكن التأويل الهايدجري الذي هيأ هذا المقطع لهولدرلين وتحكم فيه، يقول شيئا عن الإنسان وبالتالي عن الGeschlecht وعن هذه الكلمة التي تنتظرنا في نص حول طراكل، ضمن مؤلف «*مسارات نحو الكلام*» Unter wegs zur Sprache. سأقول باختصار ولربح الوقت، إن الأمر يتعلق باليد، بيد الإنسان وبعلاقة اليد بالكلام والفكر. ورغم أن السياق ليس كلاسيكيا، إلا انه يشير إلى التعارض القائم بشكل كلاسيكي جدا ودوغمائي وميتافيزيقي جدا [رغم أن السياق ليس دوغمائيا ولا ميتافيزيقيا]، بين يد الإنسان ويد القرد. يتعلق الأمر أيضا بخطاب يقول كل شيء عن اليد باعتبارها مانحة وممنوحة donne et se donne اللهم إذا ما استثنينا ظاهريا على الأقل اليد أو الهبة كمكان للرغبة الجنسية كما يقال ولل Geschlecht داخل الاختلاف الجنسي.

إن اليد هي خاصية الإنسان بوصفه إظهارا monstre (zeichen) «لا تمنح اليد وتأخذ الأشياء فقط، لأنها تمنح وتمنح هي أيضا داخل الآخر. فاليد تحتفظ وتحمل وترسم علامات وتظهر، ربما لأن الإنسان إظهار»

Die hand zeichnet, vermutlich weil der Mensch ein reichen ist (p. 51, tr.p. 90).

فهل قال مؤلف «*فينو مينولوجيا الروح*» (هيجل) شيئا آخر عن اليد؟ (I, tr. P. 261).

كانت الحلقة الدراسية لسنتي 1951 - 1952، لاحقة على صدور نص «*رسالة في النزعة الإنسانية*» الذي حرر مسألة الوجود من الأفق الميتافيزيقي أو الأنطو- ثيولوجي للإنسية الكلاسيكية. فالدزاين ليس إنسان هذه الإنسية. لهذا، فنحن لن نتهم هايدجر بالسقوط مرة أخرى وببساطة داخل هذه الأخيرة.

من جهة أخرى، فإن تاريخ وموضوعة هذا المقطع، يجعلانه متلائما مع فكر الهبة والمنح والعطاء esgibt الذي يتجاوز التشكيل السابق لمسألة معنى الوجود، دون قلبه. ولكي نموضع بشكل أدق، ما يمكن تسميته بفكر اليد وأيضا بيد الفكر وبفكر الGeschlecht الإنساني الذي يفترض فيه أنه غير ميتافيزيقي، يجب علينا ملاحظة تطوره في لحظة الحلقة الدراسية [وهي «الاستئناف والانتقال من الساعة الأولى إلى الثانية» ص. 48 وما يليها]، التي أعادت سؤال تعليم الفكر، خصوصا داخل الجامعة كمكان للعلوم وللتقنيات. ففي هذا المقطع، عملت إن صح التعبير، على تقطيع شكل وحضور اليد، وأقصد بها يد هايدجر. ففي منشور «ليرن L'Herne» الذي أصدرت به نص Geschlecht I، نجد على الغلاف صورة لهايدجر، اختيرت بعناية ولغاية محددة، تظهره حاملا قلمه بيده فوق مخطوط. ويبدو أن نيتشه كان أول مفكر غربي يظهر في الصورة، ممتلكا لآلة راقنة رغم أنه لم يستعملها أبدا.

أما هايدجر، فلم يكن باستطاعته الكتابة سوى بالقلم وذلك بيد الحرفي وليس بيد الميكانيكي، كما يقر به النص الذي سنعالجه بعد قليل.

ومنذ ذلك الحين، درست كل الصور المنشورة حول هايدجر، خصوصا ضمن ألبوم للصور اشتريته بفريبورغ Fribourg عندما ألقيت بها محاضرة سنة 1979. فلعبة ومسرح الأيادي، يستحقان لوحدهما حلقة دراسية بأكملها. وفي حالة التفكير فيها، فإنني سألح على المشهد الحرفي scène artisanaliste، المقصود للعبة اليد والإظهار والبيان الصادرين عنها، سواء تعلق الأمر بإمساك القلم أو باستخدام العصا التي تظهر أكثر مما تدعم أو بدلو الماء قرب المنبع المائي. فإظهار الأيادي له نفس تأثير الخطاب. هكذا، ففي غلاف مجموعة الصور المذكورة، كان الشيء الوحيد الذي يتجاوز إطار النافذة وأيضا إطار الصورة هو يد هايدجر.

ستكون اليد إذن هي الإظهار وهي خاصية الإنسان بوصفه كائنا يظهر، وستميزه عن أيGeschlecht آخر، وقبل كل شيء عن القرد. ولا يمكننا الحديث عن اليد، دون حديث عن التقنية. فقد سبق لهايدجر أن ذكرنا بأن مشكلة التعليم الجامعي تكمن في انتماء العلوم إلى ماهية التقنية؛ ونحن نؤكد هنا على الانتماء إلى ماهية التقنية وليس إلى التقنية. ذلك أن هذه الماهية ظلت غارقة في ضباب، لا يعتبر العلم ولا العلماء ولا الإنسان عموما، مسؤولين عنه. فما يدفعنا للتفكير أكثر في هذا الأمر das BedenKlichste، هو أننا لم نفكر بعد. فمن نحن ؟ نحن جميعا، يقول هايدجر، بما في ذلك الشخص الذي يتكلم هنا، ولربما كان هو الأول قبل غيره.

Der sprechen mit einbegriffen soggar zuerst

وإذا اعتبرنا شخصا ما بأنه الأول من بين الذين لم يفكروا، فهل معنى هذا أنه يفكر أقل أو أكثر في «ما ليس بعد» الذي يدفع إلى التفكير في كوننا لم نفكر بعد ؟

هل الأول هنا، الذي يتكلم ويظهر من خلال حديثه هذا ويشير إلى نفسه بصيغة الغائب der sprecher، هو أول لأنه فكر مسبقا في ما لم نفكر فيه بعد وقاله بشكل مسبق ؟ أم أنه أول، لأنه لم يفكر بعد وبالتالي سيكون آخر من يفكر مسبقا في ما لم نفكر فيه بعد، وهو ما لا يمنعه من الكلام رغم كل شيء، كي يكون أول من يقول ذلك ؟

تحتاج هذه الأسئلة إلى معالجة واسعة تخص الوضع الذاتي وإظهار الذات بالنسبة لكلام يدعي أنه يعلم أثناء حديثه عن التعليم وبأنه يفكر في التعلم، وقبل كل شيء، في تعلم التفكير apprendre à penser.

- ويتابع هايدجر قائلا : «لذلك، سنحاول هنا، تعلم التفكير». Darum versuchen wir hier, das Denken zu lernen. لكن ما المقصود بالتعلم ؟ يتعذر ترجمة الجواب حرفيا، لأن العلمية تقتضي عملا حرفيا artisanal دقيقا جدا، عملا صادرا عن اليد والقلم، يهم الكلمات التالية[5(*)]

Entsprechen, Entsprechung, zusprechen, zuspruch

بدل الترجمة سنقوم بشرح مسهب لهذه الكلمات. التعلم هو نقل ما نفعله إلى ما يطابقه Entsprechung، ضمن ما هو أساسي Wasenhaft لدينا. ولتوضيح هذا التلاؤم مع الماهية، نقترح عليكم مثالا تقليديا من أمثلة الديداكتيك الفلسفية وهو مثال النجار ومتعلم النجارة L'apprenti-menuisier. فقد اختار هايدجر كلمة Schrei-ner بدل كلمة Tischler، لأنه أراد الحديث عن متعلم النجارة Schrei-

5(*) فضلنا وضع المقابل لهذه الكلمات في الهامش، لأن دريدا لم يرغب في تقديم ترجمة مباشرة لها، وهي على التوالي : استجابة، تقابل، تشجيع أو منح، نجاح.

ner lehrling الذي يشتغل على صندوق Schrein. وسيقول فيما بعد، لربما كان التفكير هو ببساطة، في نفس مرتبة الاشتغال على صندوق». .Wie das Bauen an einem Schrein

فالمتعلم على صنع الصندوق L'apprenti-coffrier لا يتعلم فقط استعمال الأدوات والتآلف مع استعمال ومنفعة وأداتية [,usage, utilité outilité] الأشياء التي يتعين صنعها. فإذا ما كان صانعا أصيلا للصناديق ein echter Schreiner فإنه يلجأ أو يرجع إلى مختلف تجليات الخشب نفسه، وسيتلاءم مع الأشكال الكامنة فيه، كما هي متشربة في مسكن الإنسان in das Wohnen des Menschen. فالنجار الأصيل يتلاءم مع التمام الخفي لماهية الخشب وليس مع الاداة أو مع قيمة الاستعمال، والمقصود به التمام الذي يخترق المكان المأهول [وأنا ألح على قيمة المكان لأسباب ستظهر فيما بعد] والمسكون من طرف الإنسان.

ولن تكون هناك مهنة للنجارة دون هذا التطابق بين ماهية الخشب وماهية الإنسان بوصفه كائنا مكرسا للسكن.

ويعبر عن الحرفة في الألمانية بلفظة Handwerk، أي عمل اليد وصنعتها أو الصناعة اليدوية. وعندما نترجم Handwerk إلى الفرنسية بحرفة Métier، فإن عملنا الذي قد يكون مشروعا وحتميا، يتضمن مجازفة داخل الصناعة التقليدية للترجمة -L'artisanant de la traduc tion، لأننا نفقد فيها اليد. وبذلك نعيد إدراج ما أراد هايدجر تجنبه، أي الخدمة والمنفعة والعرض Ministerium الذي اشتقت منه ربما، لفظة Métier [حرفة]. فالحرفة النبيلة Handwerk هي حرفة يدوية غير منتظمة، كما هو الشأن في مهن أخرى، وفق المنفعة العامة أو البحث عن الربح. وستكون هذه الحرفة النبيلة بوصفها Hand werk حرفة المفكر الذي يعلم التفكير [علما بأن المعلم ليس بالضرورة هو مدرس أو أستاذ الفلسفة]. فبدون هذا التلاؤم مع ماهية الخشب المتلائمة أيضا

مع سكن الإنسان، سيكون النشاط بلا معنى. وسيظل فقط نشاطا Beschãftigung موجها من أجل المعاملات Geschfãt والتجارة والرغبة في الربح. كما ستتضح معالم التراتبية والتقييم، رغم محاولة إضمارهما. فمن جانب، وأيضا من أعلى، أي من جانب أفضل، هناك عمل اليد Handwerk الموجه من طرف ماهية السكن الإنساني ومن طرف خشب الكوخ Hutte وليس من طرف معدن أو زجاج المدن. ومن جانب آخر وأيضا من أسفل، هناك النشاط الذي يقطع يد ما هو أساسي، أي النشاط النافع والنزعة النفعية utilitarisme الموجهة من طرف رأس المال.

ويعتبر هايدجر، أن بإمكان غير الأصيل أن يفسد ما هو أصيل؛ فمن الممكن أن يصبح صانع الصناديق الأصيل تاجرا للأثاث داخل الأسواق الكبرى. ومن الممكن أن يصبح السكن شركة دولية تسمى Habitat (سكن). فاليد معرضة للخطر على الدوام، «وكل عمل يدوي Handwerk وكل فعالية Handeln إنسانية، معرضة دوما لهذا الخطر. ولا يستثنى من ذلك النظم الشعري das Dichten ولا التفكير das Denken إلا نادرا» [ص. 88، مع تعديل في الترجمة]. هكذا، تصبح المماثلة مزدوجة، بين النظم Dichten والتفكير Denken من جهة، وأيضا ومن جهة أخرى، بين الشعر والفكر وأصالة العمل اليدوي. وقد أكد هايدجر صراحة على أن التفكير هو عمل يدوي. فقد عبر عن ذلك بدون مواربة وبدون استعمال «ربما» vielleich التي خففت من مماثلة الفكر بصناعة الصندوق التي تشبه التفكير» ربما. صرح هايدجر هنا، بدون مماثلة وبدون «ربما» قائلا : «في جميع الأحوال، فإن التفكير das Denken هو عمل يدوي es ist jeden falls ein Hand werk وعمل اليد باختصار»[ص. 89/90] ولا يعني هذا، أننا نفكر بأيدينا، مثلما يقال في الفرنسية إننا نتكلم بأيدينا عندما نرفق خطابنا بحركات كثيرة، ومثلما يقال أيضا إننا نفكر بأرجلنا أو أن الشخص بليد مثل

رجليه. Bête comme ses pieds. فماذا يقصد هايدجر إذن بمماثلته هاته ؟ ولماذا اختار اليد هنا، في حين عمل فورا في موضع آخر، على مطابقة الفكر بالنور أو الإضاءة lichtung وأيضا بالعين والإنصات والصوت؟

سنعتمد على ثلاث ملاحظات لتهييء الجواب :

1) اخترت هذا النص كتقديم لقراءة الـ Geschlecht. ففي إطاره، ربط هايدجر عملية التفكير le penser وليس فقط الفلسفة، بفكرة أو بوضعية الجسد Leib، بجسد الإنسان وبالكائن الإنساني Menschen. وسيسمح لنا ذلك بالانفتاح على الـGeschlecht كجنس وكاختلاف جنسي، يتعلق بما قيل عن اليد أو سكت عنه. فعملية التفكير ليست ذهنية وليست لا جسدية، ذلك أن العلاقة بماهية الوجود هي صيغة معينة للدزاين كجسد [وأحيل هنا على ما قلته في النص السابق حول الـ Geschlecht].

2) يفضل هايدجر اليد، في اللحظة التي يميز فيها عند حديثه عن العلاقات بين الفكر ومهنة المعلم، بين المهنة المألوفة [كنشاط Beschāf-tigung موجه للخدمة النافعة والسعي نحو الربح Geschāft]، ومن جهة أخرى، بين العمل اليدوي الأصيل Hand werk. لكن، لتحديد هذا الأخير الذي ليس مهنة، يجب التفكير في Werk (العمل) وأيضا في Hand و Handeln اللذين لا يمكن ترجمتهما فقط ب، «فعالية». فمن اللازم التفكير في اليد، غير أننا لا يمكننا التفكير فيها كشيء وكموجود étant، فبالأحرى كموضوع. فاليد تفكر قبل أن نفكر فيها، إنها فكرة مفكر فيها، فهي الفكر.

3) ستكون ملاحظتي الثالثة وثيقة الصلة بالمعالجة الكلاسيكية لـ «سياسة هايدجر» في السياق الوطني الاشتراكي -national-socia

liste. ففي كل مبرراته الذاتية بعد الحرب [العالمية الثانية]، قدم هايدجر خطابه حول التقنية كاحتجاج وكفعل صريح للمقاومة تقريبا ضد :

أولا : مهننة الدراسات الجامعية التي انخرط فيها النازيون والمدافعون الرسميون عن إيديولوجيتهم. ويذكر هايدجر بـ «خطاب رئاسة الجامعة» الذي انتقد فيه المهننة وأيضا إخضاع الدراسات للمسعى التكنولوجي.

ثانيا : خضوع الفلسفة الوطنية - الاشتراكية لهيمنة ولإلزامات الإنتاجية التقنية. فالتفكير في العمل اليدوي يحمل أيضا معنى احتجاج ذي نزعة حرفية artisanaliste ضد إمحاء أو إنحناء اليد، داخل الآلية الصناعية للمكننة الحديثة. وتتضمن هذه الاستراتيجية نتائج ملتبسة ومثيرة للشبهات. فهي تؤدي إلى رد فعل عتيق، متحمس للحرف القروية ومنتقد للتجارة أو رأس المال، وهما مفهومان مرتبطان بما نعرفه جميعا. وفضلا عن ذلك، فإن تقسيم العمل يتضمن ما نسميه ب «العمل الذهني» الذي سيتم الحط من سمعته.

بعد تقديم هذه الملاحظات، أسجل الخصوصية اللغوية idioma-ticité الكامنة في ما قاله هايدجر بصدد اليد : «Mit der Hand es eine eigene Bewandtnis».

مع اليد نواجه شيئا خاصا تماما وخصوصيا ومتفردا. فهي شيء على حدة une chose a part كما تقول الترجمة الفرنسية التي تعطي الانطباع، بنوع من المجازفة، على أن الأمر يتعلق بشيء منفصل وبجوهر مادي منفصل، مثلما كان ديكارت Descartes يقول عن اليد باعتبارها جزءا من الجسد، لكنها تتوفر على استقلاليتها بحيث يمكننا النظر إليها كجوهر مادي مستقل تماما وقابل للفصل تقريبا. والحال، أن هايدجر لا يقصد هذا المعنى عندما يتحدث عن اليد

كشيء خاص. ولكونها تحتوي على ما هو خصوصي وخاص بها eigene، فإنها لا تشكل جزءا خاضعا للجسد العضوي، كما يدعي التمثل الشائع Gewôhnliche vorstellung الذي يدعونا هايدجر إلى التفكير ضده.

فكينونة اليد das wesen der Hand لا تسمح بأن يتم تحديدها كعضو جسدي للإمساك als ein leiblichesgreiforgan. فهي ليست جزءا عضويا للجسد، مخصصة للأخذ والإمساك وللخدش، ويمكن أن نضيف أيضا، للاستيلاء والفهم والتصور، إذا ما انتقلنا من greif إلى Begreifen ثم إلى Begriff. لم يمانع هايدجر في ترك الشيء يعبر عن نفسه، ويمكننا أن نتابع هنا، كما حاولت القيام به في موضع آخر، إشكالية «الاستعارة «الفلسفية برمتها، خصوصا لدى هيجل Hegel الذي يقدم التصور Begriff بوصفه بنية ذهنية أو معقولة «ترفع» aufhebend الفعل الملموس للإمساك Begreifen وللفهم أثناء الأخذ وللاستيلاء والضبط والاستعمال. وإذا ما كان هناك فكر لليد أو يد للفكر، كما يفهم من كلام هايدجر، فهو لا يندرج في نظام الحجز المفهومي saisie conceptuelle، بل ينتمي بالأحرى إلى ماهية الهبة don والعطاء الذي يمنح بحسب الإمكان، دون أن يأخذ شيئا.

وإذا ما كانت اليد عضوا للإمساك Greiforgan – والجميع يتفق على ذلك – فإن هذه الخاصية لا تشكل ماهيتها، لأن الإمساك لا يشكل ماهية اليد لدى الإنسان. ويتضمن هذا النقد الموجه للنزعة العضوية organicisme والبيولوجية biologisme، توجها سياسيا أيضا، سبق أن تحدثت عنه. لكن، هل يكفي ذلك كمبرر ؟ هنا تحضر جملة، تبدو لي متميزة ودوغمائية في نفس الوقت. فهي دوغمائية، أي ميتافيزيقية أيضا وتتعلق بأحد «التمثلات العادية» التي قد تعرض قوة وضرورة الخطاب

بهذا المكان، للشبهة. وتعمل هذه الجملة بشكل عام، على التمييز بين الـ Geschlecht الإنساني، أي الذي نملكه، والـ Geschlecht الحيواني الذي نسميه «حيوانا». ولقد اعتقدت في كثير من الأحيان، بأن من واجبي التأكيد على أن الطريقة الجانبية أو المركزية التي يتحدث بها مفكر أو رجل علم عن هذه «الحيوانية» animalité تشكل علامة حاسمة بالنسبة للأكسيوماتيك الأساسي للخطاب المعروض. ويبدو لي أن هايدجر، مثل غيره من المفكرين، سواء كانوا كلاسيكيين أو محدثين، لم ينفلت من القاعدة عندما كتب ما يلي : «إن القرد مثلا [التأكيد مني] يمتلك أعضاء الإمساك، لكنه لا يمتلك اليد».

«Greiforgane besitzt Z.B. der Affe, aber erhat keine Hand» p. 90.

إن هذا الملفوظ التقليدي والدوغمائي في صيغته، يقتضي معرفة إمبريقية أو وضعية، لم يتم إبراز عناوينها ولا براهينها ولا علاماتها هنا. ومثل أغلب المتحدثين عن الحيوانية، كفلاسفة أو أشخاص ذوي حس سليم، فإن هايدجر لم يهتم كثيرا ب «المعرفة بالحيوانات» التي تراكمت وتميزت وتم تدقيقها بخصوص ما ندرجه تحت كلمة «حيوانية»، العامة والغامضة. وهو لم ينتقد ولم يقم بفحص ما يمكن أن تتضمنه هذه المعرفة من مقتضيات مختلفة، ميتافيزيقية أو غيرها. وهذه اللامعرفة التي تم تنصيبها كمعرفة هادئة وعرضها بعد ذلك على شكل قضية أساسية، تهم ماهية الأعضاء الممسكة لدى القرد الذي لا يتوفر على يد، ليست فقط ومن ناحية الشكل، نوعا من الإعلان الإمبريقي الدوغمائي، التائه أو المضلل، وسط خطاب يضاهي فيما وراء الفلسفة والعلم، الفكر الأكثر صرامة. فهي تعتبر في مضمونها ذاته، قضية ذات تأثير على المشهد الأساسي للنص؛ حيث تسمه بإنسية تسعى بألا تكون ميتافيزيقية، وهو ما أكده هايدجر في الفقرة الموالية؛ لكن هذه الإنسية

الموجودة بين الـGeschlecht الإنساني الذي يراد تحريره من التحديد البيولوجي [للأسباب التي ذكرتها من قبل] والحيوانية التي يتم سجنها داخل البرامج العضوية - البيولوجية، لا تدرج الاختلافات، بل الحد التعارضي المطلق الذي حاولت إبرازه في موضع آخر والذي يمحي الاختلافات، كما يقوم التعارض بذلك دوما، ويؤدي إلى الانسجام وفق أكثر التقاليد الميتافيزيقية - الجدلية مقاومة. فما قاله هايدجر عن القرد المحروم من اليد - وبالتالي وكما سنرى، المحروم من الفكر واللغة والهبة - ليس دوغمائيا من حيث الشكل فقط، لأن هايدجر لا يدري شيئا ولا يريد أن يعرض شيئا عن الموضوع. (6)

---

(6) سأدرس في موضع آخر وبأدق التفاصيل الممكنة، التحليلات التي خصصها هايدجر للحيوانية ضمن نص Diegrund begriffe des Metaphysik 1929-1930, gesamtausgabe 29/30, 2e partie, chap. 4. وتشكل هذه التحليلات المتواصلة على ما يبدو، أساس القضايا موضوع المساءلة هنا، سواء تعلق الأمر :

- بالحركة الكلاسيكية المتمثلة في اعتبار علم الحيوان Zoologie علما محليا، يفترض ماهية للحيوانية عموما؛ وهي الماهية التي اقترح هايدجر وصفها دون الاستعانة بهذه المعرفة العلمية [انظر، القسم 45].
- بالاطروحة التي تفيد بفقر الحيوان في العالم Das tier ist weltarm والتي تتوسط أطروحتين وهما : تجرد الحجر عن العالم der Stein ist weltlos وتكوين الإنسان رؤية للعالم der mensch ist welt bildend . وهو تحليل محرج، يبدو أن هايدجر وجد من خلاله صعوبة في تحديد الفقر والكائن الفقير armsein والنقصان Entbehren كملامح أساسية غريبة عن التحديد الأمبريقي لاختلاف الدرجات (ص. 287)، وفي توضيح العالم الأصلي لملكية الحيوان الذي لا يملك شيئا والذي لا يتوفر على عالم [القسم 50] Das Haben und Nichthaben von welt.
- بالصيغة الفينومينولوجية - الأنطولوجية لـ «مثل» [als] مادام الحيوان لا ينتمي إلى الموجود كموجود [ص. 290 وما يليها]. ويدفعنا هذا التمييز الأخير إلى التوضيح التالي :

وهو أن الاختلاف بين الإنسان والحيوان يتطابق مع التعارض بين القدرة على العطاء والقدرة على الأخذ، بشكل أقل من مطابقته للتعارض بين طريقتي الأخذ والعطاء. فالطريقة الأولى، المرتبطة بالإنسان، هي الأخذ والعطاء أما طريقة الحيوان، فهي لا تتمثل في العطاء والأخذ باعتبارهما كذلك.

انظر الصفحات السابقة وأيضا نص «عن الروح» ضمن
De l'esprit, Heidegger et la Question, p. 58 et suiv

وهذا أمر خطير، لأنه يرسم نظاما للحد يكتسي فيه كل ما يقوله عن يد الإنسان معنى وقيمة. وما أن نعتبر مثل هذا التحديد إشكاليا، حتى يصبح الـ Geschlecht الإنساني نفسه إشكاليا، لأنه يمنح الإسم لمن يتوفر على اليد وبالتالي على الفكر والكلام أو اللغة وينفتح على الهبة.

ستكون يد الإنسان إذن شيئا خاصا، ليس باعتبارها عضوا قابلا للفصل، بل لكونها مختلفة ومغايرة Verschiden لكل أعضاء الإمساك [قوائم، أظافر، مخالب]، فهي بعيدة عنها بشكل لا نهائي Unendlich، بفعل هوة كينونتها durch einen Abgrund des wesens. وتتمثل هذه الهوة في الكلام والفكر: «وحده الكائن الذي يتكلم أي يفكر، هو الذي بإمكانه امتلاك اليد وإنجاز الأفعال عبر استخدام أعمال اليد»

Nur ein wesen, das spricht, d. h. Denkt, kann die Hand haben und in der Hand habung werke der Hand vollbringen

[ص. 90 مع تعديلات طفيفة في الترجمة].

يتم التفكير في يد الإنسان انطلاقا من الفكر، لكن هذا الأخير يفكر فيه انطلاقا من الكلام أو اللغة. وإليكم النظام الذي عارض به هايدجر الميتافيزيقا: «إن الإنسان يفكر بقدر ما يتكلم وليس العكس، كما دأبت الميتافيزيقا على اعتقاده إلى حد الآن».

Doch nur insofern der Mensch spricht, denker nicht umgekchrt, wie die Metaphysikes noch meint.

تنفتح اللحظة الأساسية لهذا التأمل، على ما أدعوه بالموهبة المزدوجة لليد. وأنا أستخدم لفظة «موهبة» Vocation للتذكير بأن هذه اليد تتمسك في توجهها Bestimmung بالكلام، فهي موهبة مزدوجة، لكنها مجمعة أو متقاطعة داخل نفس اليد، إنها موهبة الإظهار أو إظهار الهبة أو ما يمنح. «لكن عمل اليد *das werk der Hand* أغنى مما نعتقد عادة [meinen: ما نعتقده ونكون رأيا حوله]. فاليد لا تملك

ولا تقبض فقط greift und fãngt nicht nur ولا تشد ولا تدفع فقط. فهي تمنح وتتلقى reicht und empfãngt – ويجب الإنصات لتناغم الكلمات الألمانية:greift, fãngt reicht, empfãngt، ولا تقتصر على الأشياء وحدها، لأنها تمنح ذاتها وتتلقاها في الآخر. «إن اليد تحفظ hãlt وتحمل: trãgt» (نفس المرجع). وهذا المقطع حول الهبة المتعدية don transitif إن صح القول، هبة ما يعطي ويمنح ذاته كقدرة على العطاء وما يمنح الهبة، هذا المقطع حول اليد التي تمنح شيئا لليد المانحة، يعتبر حاسما بالطبع. ونحن نجد مقطعا مماثلا أو من نفس البنية في الجملة الموالية: لا تقوم اليد بالإشارة والإظهار فقط، بل إن الإنسان هو نفسه علامة وإظهار. مما سيمهد إلى الاستشهاد بقصيدة Mnemosyné وإلى تأويلها في الصفحة التالية: «إن اليد ترسم علامات وتظهر zeichnet ربما لأن الإنسان هو إظهار ein zeichen ist. فالأيادي تلتقي falten sich وتلتوي أيضا عندما تدفع هذه الحركة بالإنسان إلى ممارسة أكثر سلوكاته تواضعا[7](*) Einfalt. كل هذا ناتج عن اليد، فهو عمل خاص بها das eigentliche Hand-werk وفيه يترسخ كل ما نعرفه عن العمل اليدوي الذي نتوقف عنده عادة.

لكن إشارات اليد Gebãrden [وقد اشتغل هايدجر بدقة على هذه الكلمة في نصوص أخرى أيضا]، تشع في كل مكان داخل اللغة language [أو اللسان Langue]، وهو ما يتم بصفاء أكبر عندما يتكلم الإنسان خلال صمته.

ومع ذلك، فإن الإنسان لا يفكر إلا بقدر ما يتكلم وليس العكس، كما دأبت الميتافيزيقا على الاعتقاد. فأية حركة لليد داخل كل أعمالها،

---

7 (*) ملحوظة دريدا: لست متأكدا من فهم هذه الجملة التي تلعب على لفظتي Sichfalten و Einfalt. وسواء تعلق الأمر بالصلاة [كما هو حال يدي دورر Dûrer] او بالإشارات المألوفة، فإن المهم هو أن تتلامس اليدان باعتبارهما كذلك وتتعاطفا ذاتيا، ولو عند لمس يد الآخر خلال هبة اليد، وأن تتمكنا من الظهور.

تحمل [تحمل ذاتها Trãgt sich] عبر العنصر l'élément وتتصرف sichgebãrdet داخل عنصر الفكر. كل عمل اليد يقوم في الفكر، لهذا يعتبر التفكير نفسه das Denken بالنسبة للإنسان، من أبسط وبالتالي من أصعب أعمال اليد Hand-werk، عندما يحين الوقت لينجز بشكل صريح [أو مخصوص eigens]» (نفس المرجع).

يبدو لي أساس الحجة قابلا للاختزال في المقام الأول وفي البداية، داخل التعارض المؤكد بين العطاء والأخذ. فيد الإنسان تمنح وتتلقى الهبة، مثل الفكر أو مثل ما يمنح نفسه للتفكير ولما لم نفكر فيه بعد. في حين أن عضو القرد أو الإنسان بوصفه مجرد حيوان، بل حتى بوصفه حيوانا عاقلا، يمكنه فقط أخذ وإمساك الشيء والاستيلاء عليه.

ونظرا لضيق الوقت أحيل على حلقة دراسية قديمة نسبيا وعنوانها «منح الزمن» (سنة1977)، تمكنا فيها من استشكال هذا التعارض. فلا شيء أقل تأكيدا من التمييز بين العطاء والأخذ، داخل اللغة الهند-أروبية التي نتكلمها [وأحيل هنا على نص شهير لبنفنيست Benve-niste، تحت عنوان «الهبة والتبادل في المصطلح الهند-أروبي»، ضمن مؤلفه *«مشكلات اللسانيات العامة»* (1951-1966)] وداخل تجربة الاقتصاد الرمزي أو المتخيل، الواعي أو اللاواعي؛ فكل هذه القيم تحتاج إلى بلورة جديدة، تنطلق من هشاشة هذا التعارض بين الهبة والأخذ، بين الهبة التي تقدم ومن يأخذها ويحتفظ بها أو ينسحب؛ بين الهبة النافعة والهبة المضرة، بين الهبة والسم gift /gift أو الفرماكون Pharmakon إلخ...

وفي آخر المطاف، فإن هذا التعارض سيحيل بالنسبة لهايدجر على التقابل بين أعطى وأخذ الشيء باعتباره كذلك. وأعطى وأخذ دون هذا الذي اعتبر كذلك، وبالتالي دون الشيء ذاته. يمكننا أن نقول أيضا إن الحيوان لا يمكنه سوى أخذ أو استعمال الشيء، لأنه لا يواجه الشيء

باعتباره كذلك. فهو لا يسمح له بأن يكون ما هو عليه في ماهيته، أي أنه لا ينفذ إلى ماهية الموجود باعتباره كذلك [Gesamtausgabe, 29/30, p. 290].

وبشكل مباشر ومرئي تقريبا، تلعب اليد أو كلمة Hand، دورا كبيرا داخل المفهومية الهايدجرية برمتها conceptualité heideggerienne منذ مؤلف *«الوجود والزمان»* خصوصا في تحديد الحضور على نمط مفهومين وهما Vorhandenheit وZuhandenheit. وقد ترجم المفهوم الأول بشكل جيد تقريبا إلى الفرنسية، حيث قوبل ب «L'étant sub-sistant» [الموجود القائم]، وبشكل أفضل إلى الإنجليزية، حيث قوبل ب «presence- at – hand» [حضور باليد].

أما المفهوم الثاني، فقد قوبل في الفرنسية ب «être disponi-ble» [الاستعداد]، كأداة أو عدة؛ وقوبل بشكل أفضل في الإنجليزية التي احتفظت باليد ب «readiness- to–hand, «ready-to-hand» [الاستعداد باليد].

فالدزاين ليس وجودا مستعدا ولا في متناول اليد / zuhanden vorhanden، ذلك أن نمط حضوره مغاير، لكن عليه أن يتوفر على اليد، ليحيل على أنماط الحضور الأخرى.

إن السؤال الذي أثير في *«الوجود والزمان»* [المقطع 15] يجمع قوة تنظيمه الكبرى داخل نظام اللغة الألمانية ومن خلاله، داخل نظام اللغة الهايدجرية، فهل الحضور باليد vorhend heit مؤسس furdiert أو غير مؤسس على الاستعداد Zuhendenheit ؟ وبصيغة حرفية Lit-téralement من الذي يؤسس الآخر ضمن هاتين العلاقتين باليد ؟ كيف يمكن وصف هذا التأسيس بحسب اليد، داخل ما يحيل الدزاين على وجود الموجود الذي ليس بوجود قائم Vorhendensein ولا بوجود مستعد Zuhandensein ؟

أية يد تؤسس الأخرى؟ هل هي اليد ذات الصلة بالشيء كأداة قابلة للاستعمال، أم اليد ذات الصلة بالشيء كموضوع قائم ومستقل؟ وهذا السؤال حاسم بالنسبة لاستراتيجية *«الوجود والزمان»* برمتها، أما رهانه فيتمثل على أقل تقدير في المسعى الأصلي لهايدجر، لتفكيك النظام الكلاسيكي للتأسيس [نهاية القسم 15]. وهذا المقطع هو في مجمله عبارة عن تحليل للفعل أو الممارسة Handeln كإشارة من اليد في علاقتها بالنظر، من أجل إبراز ما ندعوه بالتقابل بين الممارسة والنظرية theoria / praxis ونذكر بأن «السلوك العملي «بالنسبة لهايدجر، ليس «ضد النظرية» (ص. 69). وسأستشهد هنا ببضعة أسطر، لاستخلاص خيطين موجهين : «كان الإغريق يتوفرون للحديث عن «الأشياء Dinge»، على لفظة خاصة وهي «البراغماتا» Pragmata، أي ما نهتم به Zutun أثناء استعمال ما يشغلنا im besor- Genden umgung [البراكسيس Praxis]. وفي نفس الوقت، كانوا على المستوى الانطولوجي، يتركون في الظل im Dunkeln، الخاصية البراغماتية المتميزة للبراغماتا التي عملوا على تحديدها «في المقام الأول» بوصفها «أشياء خالصة Blosse Ding. [وإجمالا فقد بدأ الإغريق بترك استعداد الأداة في الظل، لفائدة حضور الموضوع القائم. ويمكن القول إنهم دشنوا كل الانطولوجيا الكلاسيكية بترك إحدى اليدين تغطي الأخرى وبتعويض تجربة اليد داخل تراتبية عنيفة، بتجربة أخرى لليد]. فنحن ندعو أداة Zeug، الموجود الذي يلتقيه الاهتمام Besorgen.

ويسمح لنا استعمالنا الأداتي [في الحياة المألوفة im Umgang وفي المحيط اليومي والاجتماعي] باكتشاف الأدوات التي تمكن من الكتابة والخياطة. ومن التنقل والقياس والقيام بكل الأعمال اليدوية [وأنا أستشهد هنا بالترجمة الفرنسية غير الدقيقة لمصطلحات مثل

[Messzerung, Fahr, Werk, Nãhzeug, Schreibeug]. فالأمر يتعلق بإبراز نمط وجود الأداة zeug وهو ما سيحصل في ضوء وصف umgrenzung [أي تحديد] مؤقت لما يشكل الأداة كأداة وما يشكل الأداتية «zeughaftiGkeit» [ص. 68، وص. 92 بالنسبة للترجمة الفرنسية]. سيكون نمط الوجود هذا هو الاستعداد [zuhandenheit readiness – to- hand بالإنجليزية]. وللحديث عنه في الفقرة الموالية، سيشرع هايدجر في إعطاء أمثلة متوفرة بين يديه بمعنى ما وهي: المقلمة schveibzeug والقلم feder والمداد tinte والورق papier وما يدعى في الفرنسية لحسن الحظ «le sous –mains» [ما في متناول اليد، unter lage]، كالطاولة والمصباح والأثاث، أمام عينيه اللتين ترفعان نظرهما عن اليد التي تكتب، باتجاه النوافذ والأبواب والغرفة.

وأقترح عليكم الآن الخيطين اللذين أريد شدهما باليد، لكي أجعل منهما خيطين موجهين أو لكي أخيط بهما وأكتب أيضا على طريقتي.

أ) يتعلق الخيط الأول بالبراكسيس والبراغماتا. وقد سبق لي أن كتبت عن كل ذلك، عندما نبهني جون ساليس J. Sallis مشكورا، إلى مقطع متأخر لهايدجر. فهو يشدد بطريقة مثيرة على العمل الدؤوب الذي يجعل من مسار الفكر ومسألة معنى الوجود، تأملا طويلا ومستمرا لليد. فهايدجر يتحدث دوما عن الفكر باعتباره طريقا ومسارا unterwegs. وخلال، المسار، يظل المفكر السائر منشغلا دوما بفكر اليد. وبعد فترة طويلة من صدور «*الوجود والزمان*» الذي لا يتحدث موضوعاتيا thématiquement عن اليد، عند تحليله للاستعداد وللموضوع القائم، لكن قبل صدور «ما معنى التفكير؟» الذي جعل من اليد تيمة، استأنفت حلقة دراسية حول بارميندس[Parmenides,Gesamtausgabe, Band 54] خلال سنتي

1942 - 1943، التفكير في البراغما pragma والبراكسيس، رغم أن الكلمة الألمانية Hand lung لا تترجم حرفيا كلمة pragma، ما دامت هذه الأخيرة تعرض برمتها «كاستيلاء» أو «كموضوع قائم» داخل اليد «im Bereich der Hand » (ص. 118). هكذا، فإن كل عناصر «ما معنى التفكير؟»، كانت قد تموقعت سلفا. وبإمكان الموجود الذي «يتوفر» مثل الإنسان، على الكلام [wort, mythos, logos] ومن واجبه وحده، أن يتوفر على اليد التي يمكن أن تحصل بفضلها الصلاة كما القتل والسلام والشكر والقسم والإشارة wink، أي العمل اليدوي Handwerk عموما.

وأشير بالمناسبة ولأسباب ستظهر فيما بعد، إلى التلميح ل Hand schlag [بمعنى المصافحة أو ما ندعوه بالمصافحة كدلالة على الاتفاق toper dans la main] التي تؤسس كما يقول هايدجر، التحالف والاتفاق والالتزام Bund. فلا تتجلى ماهية اليد west إلا داخل حركة الحقيقة وداخل الحركة المزدوجة لما يخفي ويظهر verbergung / entber-gung. وعموما، فإن الحلقة الدراسية برمتها خصصت لتاريخ الحقيقة [aletheia, lethé, lathon, lathès]. وعندما اعتبر هايدجر في نفس الفقرة (ص. 118) بأن الحيوان ليس له يد، وبأن هذه الأخيرة لا يمكنها أن تنبثق من القوائم أو المخالب، بل فقط من الكلام، فإنه سيوضح بأن الإنسان «لا يتوفر على الأيدي» بل إن اليد هي التي تشغل ماهية الإنسان لوضعه تحت تصرفها. «Der Mensch «hat nich Hande sondern die Hand hat das wesen des manschen inne.

ب) يعود بنا الخيط الثاني إلى الكتابة. فإذا كانت يد الإنسان لم تتغير منذ بداية الكلام parole أو الكلمة(mot, das wort)، فإن أكثر التجليات فورية وأصلية لهذا الأصل، هي إشارة اليد المعبرة عن كلمة تجلي، والمقصود بذلك، الكتابة اليدوية والخط اليدوي

maniscripture (Handschrift) الذي يظهر ويسجل الكلمة من أجل النظر. «فالكلمة المرسومة أو المسجلة eingezeichnete تظهر هكذا أمام النظر und so dem blick sich zeigende، إنها الكلمة المكتوبة، أي الكتابة d.h. die schrift لكن الكلمة ككتابة هي الكتابة اليدوية das wort als die schrift aber ist die Handschrift» (ص. 119).

بدل الكتابة اليدوية، سنتحدث بالأحرى عن الخط اليدوي، إذ يجب ألا ننسى [ونحن ننسى في الغالب] بأن الكتابة على الآلة الراقنة التي ينتقدها هايدجر بقوة، هي أيضا كتابة يدوية. فقد اعتقد ضمن «التاريخ المقتضب لفن الكتابة geshichte des art des schreibens» الذي عرضه في فقرة، بأنه تعرف على السبب الأساسي المؤدي إلى «هدم الكلمة» [أو الكلام] zerstorung des wortes. فإخضاع الكتابة للآلة، هو هدم لوحدة الكلمة، هذه الهوية التامة وهذا التمام الخاص بالكلمة التي نتحدث بها والتي يحافظ عليها الخط اليدوي ويجمعها، لأنها تبدو أقرب إلى الصوت والجسد الخاص ولأنها تربط في نفس الوقت، بين الحروف. وأنا ألح على موضوعة التجميع rassemblement، لأسباب سأوضحها لاحقا. فآلة الكتابة تسعى إلى هدم الكلمة، وهي «تنزع entreisst الكتابة من الميدان الأساسي لليد، أي الكلمة والكلام» (ص. 119). ذلك أن الكلمة «المرقونة» ليست سوى نسخة abschrift. ويذكر هايدجر بالفترات الأولى لظهور الآلة الكاتبة التي كان فيها الحرف المخطوط هو الذي يبدو مذنبا، فهو يبطئ القراءة ويبدو عتيقا. كما أنه يشكل حاجزا أمام ما اعتبره هايدجر انحطاطا حقيقيا للكلمة مصدره الآلة. فهذه الأخيرة «حطت» degradiert من قيمة الكلمة أو الكلام الذي اختزلته في مجرد وسيلة للنقل verkehsmittel وكأداة للتبادل والتواصل. وفضلا عن ذلك، فإن هذه الآلة تسمح للذين يرغبون في هذا الانحطاط، بإخفاء الكتابة المخطوطة والحرف caractère (ص.

124 وما يليها). وأخيرا، فهي تخفي ماهية حركة الكتابة والكتابة نفسها die schreib maschine verhult das wesen des schreibens und des schrift (p. 126)

ويعتبر هذا الإخفاء أيضا حركة انسحاب وتملص [تتكرر لفظتان في هذا المقطع وهما entziehen و entrug اللتان تعنيان الإنسحاب والتملص]. وإذا ما كانت آلة الكتابة قد أصبحت في هذا الانسحاب، بلا علامة ولا أهمية ولا دلالة zeichenlos، فذلك لأنها فقدت اليد. [نفس المرجع]. وفي جميع الأحوال، هي تهدد كل ما يحافظ داخل اليد على الكلام أو يحافظ، من أجل الكلام على علاقة، الوجود بالإنسان وعلاقة هذا الأخير بالموجودات. إن «اليد تستعمل» die Hand handelt؛ ويتجلى الانتماء المشترك والأساسي wesens zusam mengehorigkeit لليد والكلام المميزين للإنسان، في كون اليد تظهر بالضبط ما هو خفي die Hand verborgenes entbirgt. وهي تقوم بذلك تحديدا داخل علاقتها بالكلام، عبر الإظهار والكتابة والإشارة، بعلامات تظهر، أو بالأحرى عبر فتح هذه العلامات أو هذه «الإظهارات» monstres، أشكالا تسمى كتابة indem sie zeigt und zeigend zeichnet und zeichnend die zeigenden zeichen zugebilden bildet. Diesegebilde heissen nach dem verbumgraphein diegrammata.

يقر هايدجر صراحة بأن هذا الأمر يقتضي أن تكون الكتابة خطا يدويا في انبثاقها الأساسي.

Die schrift ist in ihrer wesenscher kunft die Hand – schrift

وأضيف إلى ما لم يقله هايدجر، لكنه يبدو حاسما بشكل أكبر، أن هذا الخط اليدوي مرتبط مباشرة بالكلام، أي على الأرجح، بنظام الكتابة الصوتية، اللهم إذا ما كان تجميع كل من الكلمة wort والإظهار zeigen

والعلامة zeichen لا يمر دائما وبالضرورة عبر الصوت، وكان الكلام الذي يتحدث عنه هايدجر هنا، متميزا بشكل أساسي عن كل صوتة phone.

طبعا، سيكون التمييز مثيرا للاستغراب، لهذا فهو لا يحتاج إلى تأكيد، غير أن هايدجر لا يثير هذا الأمر. على العكس من ذلك، فهو يؤكد على الانتماء المشترك والأساسي والأصلي لكل من الوجود sein والكلمة wort والتجميع Legein واللوغوس logos والقراءة lese والكتابة schrift بوصفها كتابة يدوية Hand- schrift. ويرجع هذا الانتماء المشترك الذي يجمعها إلى حركة التجميع التي يقرؤها هايدجر دوما، هنا وفي أمكنة أخرى، ضمن فعلي جمع legein وقرأ [lesen das lesen d. h. sammeln]. فموضوعة التجميع هاته versammlung تتحكم في التأمل الهايدجري في الGeschlecht ضمن نصه حول طراكل الذي ساشير إليه بإيجاز فيما بعد. وهنا أيضا سينتمي نقد الآلة الكاتبة، لتأويل التقنية والسياسة، انطلاقا من التقنية ذاتها، وهذا أمر بديهي.

كذلك، فإن مؤلف «*ما معنى التفكير؟*»، سيذكر ماركس في الصفحات التي تلت معالجة هايدجر لليد. كما أن الحلقة الدراسية لسنتي 1942 - 1943 [حول بارميندس] ستضع لينين و«اللينينية» [وهذه هي التسمية التي أطلقها ستالين على هذه «الميتافيزيقا»] في نفس موقع ماركس. ويذكرنا هايدجر بقولة لينين التالية: «إن البلشفية هي سلطة السوفيات، زائد الكهربة». وعند كتابته لهذه الملاحظات كانت ألمانيا قد دخلت في حربها ضد روسيا والولايات المتحدة، لذلك سيتعرضان للنقد في هذه الحلقة الدراسية، علما بأن الآلة الكاتبة الكهربائية لم تكن قد ابتكرت بعد.

ولا يستبعد هذا التقييم الإيجابي ظاهريا للخط اليدوي، الحط من قيمة الكتابة عموما، بل العكس هو الصحيح. فهذا التقييم يكتسب

معناه داخل التأويل العام لفن الكتابة كهدم متزايد للكلمة وللكلام. وليست الآلة الكاتبة سوى استفحالا حديثا للشر، لأن مصدر هذا الأخير ليس هو الكتابة فحسب، بل هو الأدب أيضا. وقبل الاستشهاد بقصيدة mnemosyné، سيقدم «*ما معنى التفكير*؟» تأكيدين حاسمين وهما:

1) إن سقراط هو «أنقى مفكر في الغرب؛ ولهذا السبب لم يكتب شيئا» der reinste denker des Abendlandes des halb hater nichtsgeschrieben.

فقد عرف كيف يقاوم رياح وحركة انسحاب ما يمنح نفسه للتفكير in den zugwind dieses zuges. وفي مقطع آخر، يعالج هذا الانسحاب أيضا zug des entriechens، ميز هايدجر بين الإنسان والحيوان، وهو الطائر المهاجر هذه المرة. ففي الصفحات الأولى من الكتاب المذكور سابقا [ص. 5، والصفحة 27 من الترجمة الفرنسية]، كتب قبل الاستشهاد لأول مرة بقصيدة mnemosyné، ما يلي: «عندما نتبين حركة الانسحاب هاته zug des entriechens، نجد أنفسنا – لكن بشكل مغاير للطيور المهاجرة- متحركين صوب ما يجذبنا في انسحابه». ويرجع اختيار المثال هنا إلى نظام اللغة الألمانية؛ فالطائر المهاجر يدعى بالألمانية zugvogel ونحن معشر البشر نوجد داخل خط zug هذا الانسحاب nurganz anders als die zugvogel.

2) بخصوص التأكيد الحاسم الثاني، فإن الفكر يتضاءل في اللحظة التي نبدأ فيها بالكتابة، عند خروج التفكير وبالخروج من الفكر للاحتماء بها، كما نحتمي من الريح. وهي اللحظة التي يلج فيها الفكر الأدب das Denkenging in die Literatur [ص. 52، و ص 91 من الترجمة الفرنسية]. وسيعمل هذا الولوج داخل الكتابة والأدب [بالمعنى الواسع للكلمة] المحتمي من الفكر، على تقرير مصير العلم الغربي،

سواء باعتباره مذهبا في العصور الوسطى doctrina [في التعليم والمواد التخصصية lehre] أو في علم الأزمنة الحديثة. وطبعا فإن الأمر يتعلق بما يشيد المفهوم المهيمن للمادة التخصصية والتعليم والجامعة. هكذا، ستنتظم حول اليد والكلام، وبوضوح قوي، كل الملامح التي ذكرت في موضع آخر، برجوعها المستمر تحت إسم المركزية العقلية logocentrisme ومركزية الصوت phonocentrisme.

وكيفما كانت الموضوعات الجانبية أو الهامشية التي تشغلهما بشكل متزامن، فإن المركزيتين العقلية والصوتية تهيمنان على الخطاب المتواصل لهايدجر، وذلك منذ تكرار سؤال معنى الوجود وتفكيك الأنطولوجيا الكلاسيكية والتحليلية الوجودية التي أعادت توزيع العلاقات [الوجودية والمقولية] بين المفاهيم الثلاثة المذكورة سابقا وهي: الدزاين Dasein والوجود الحاضر vorhandensein والوجود المستعد zuhanden sein. إن الاقتصاد في الخطاب الذي فرض علي، يمنعني من الذهاب أبعد من هذا الكشف الأول للتأويل الهايدجري لليد. ولكي يتم الربط بشكل واضح ومتميز بين ما أقوله هنا وما قلته في موضع آخر عن هايدجر خصوصا في نص *ousia et grammé*[8(*)]، يجب إعادة قراءة صفحة في نص «كلام أناكسمندرس» [*Holzwege*, 1946، p. 337]، أي ضمن النص الذي يتحدث أيضا عن قصيدة mnemosyné والذي حاوره نص ousia et grammé. وتذكرنا هذه الصفحة بأن اليد تتحدث داخل «الضرورة» chréon بطريقة é cheir [وتعني chraô، أستعمل وأمد اليد إلى شيء ما ich be – handle etwas]. وفي ما تبقى من الفقرة، وهو قول يصعب ترجمته، لأنه

8 (*) وقد صدر هذا النص ضمن مؤلف دريدا «*هوامش الفلسفة*» الصادر عن دار النشر مينوي Minuit، باريس، 1972.

يوظف بدقة نظام اللغة الألمانية، in، die handgeben، ein handiGen
[والمقصود بذلك أودع يدا بيد وسلم وترك uber aushan digen
lassen]، تم حذف إسم الفاعل chréon الذي يحمل قيمتي الإكراه
والإلزام zwang، mussen. وفي نفس الإطار، حذفت كلمة Brauch
التي اقترحها هايدجر كترجمة للفظة to chréon، وتعني في الألمانية
المتداولة «الحاجة». وقد قوبلت لفظة der Branch بلفظة الحفاظ
maintien في الفرنسية، وهو ما سمح باستثمار وهم مزدوج، إضافة
إلى السلبيات والمعاني الزائفة، ويتعلق باليد وبالآن maintenant
اللذين يشكلان الانشغال الخاص بالنسبة لهذا النص. فإذا كانت لفظة
Brauchen تترجم بشكل جيد، كما يقول هايدجر، لفظة chréon
التي تسمح بالتفكير في الحاضر ضمن حضوره [das anwesende in
seinem anwesen, p 340]، وإذا ما كانت تسمي الأثر Spur الذي
يختفي داخل تاريخ الوجود المنبسط بوصفه ميتافيزيقا غربية؛ إذا كانت
لفظة der Brauch هي فعلا «التجميع» Versammlung أي اللوغوس
logos إذن، فقبل كل تقنية يدوية وقبل كل عملية جراحية، لن يكون
لليد أي دخل ولا أية مسؤولية.

ثانيا

يد الإنسان: لربما لاحظتم كيف أن هايدجر لم يفكر قط في اليد بوصفها شيئا متفردا تنتمي خصوصيته إلى الإنسان وحده، بل فكر فيها دوما بالمفرد، وكأن الإنسان لا يتوفر على يدين، بل على يد واحدة كإظهار. ولا يعني هذا وجود عضو واحد وسط الجسم،مثلما كان العملاق [في حكاية عوليس ulysse] يتوفر على عين واحدة وسط جبينه، وهو تمثيل يدعو إلى التفكير رغم محدوديته. كلا، فيد الإنسان تعني بأن الأمر لا يتعلق بتلك الأعضاء التي تمسك préhensiles أو بتلك الأطراف القابلة للاستعمال instrumentalisables التي هي الأيادي. فالقردة تتوفر على أعضاء ممسكة تشبه الأيادي، والإنسان الذي لا يتوفر على آلة كاتبة وعلى التقنية عموما، يستعمل يديه معا. لكن، أليس الإنسان الذي يتكلم ويكتب بيده كما يقال، هو الكائن الذي يظهر بيد واحدة؟ لهذا، فإن هايدجر عندما كتب بأن الإنسان «لا يتوفر» على يدين، بل إن اليد تشغل ماهية الإنسان للتصرف فيها der mensch «hat» nicht hande, sondern die Hand hat das wesen des menschen inne فإن هذا التحديد الإضافي لا يتعلق فقط وفي المقام الأول ببنية «التوفر» وهي الكلمة التي وضعها هايدجر بين مزدوجتين واقترح قلب العلاقة بصددها [فالإنسان لا يتوفر على يدين، بل اليد هي التي تتوفر على الإنسان]. وتتمثل الدقة في الاختلاف بين المثنى والمفرد nicht Hande، sondern die Hand. فما يحصل للإنسان عن طريق اللوغوس أو الكلام das wort، لا يمكن أن

يتم إلا بيد واحدة. فاليدان تشكلان مسبقا وما زالتا تشكلان التشتت العضوي أو التقني. ولن نندهش إذن أمام غياب التلميح، بالأسلوب الكانطي مثلا، إلى لعبة الاختلاف بين اليمين واليسار أو إلى زوج القفازين. فهذا الاختلاف لا يمكنه أن يخرج عن إطار ما هو ملموس. ومن جهتي، فإنني لن أجازف بالذهاب بعيدا اليوم، في هذا الاتجاه، ما دمت قد عالجت بطريقتي من قبل، زوج الأحذية والرجل اليسرى واليمنى لدى هايدجر.[9] لكنني سأحتفظ بملاحظتين مع ذلك. فمن جهة، وبخصوص اليد الواحدة on the one hand كما تقولون، فإن الجملة الوحيدة التي تحدث فيها هايدجر عن اليدين بالمثنى، على حد علمي، تعلقت بالضبط بلحظة الصلاة أو بالحركة التي تلتقي فيها اليدان sich falten كي تشكلا يدا واحدة في بساطتها ein falt. فهايدجر يفضل دائما التجميع versammlung.

وبخصوص اليد الأخرى، on the other hand، فإنه لم يقل أي شيء عن المداعبة أو الرغبة. فهل نمارس الجنس، هل يمارس الإنسان الجنس بيد واحدة أو باليدين؟ وماذا سنقول عن الاختلاف الجنسي بهذا الخصوص؟ نحن نتصور احتجاج هايدجر هنا، فبالنسبة إليه يعتبر هذا السؤال منحرفا عن الخط. فما تدعونه رغبة أو علاقة جنسية، يفترض وجود اليد انطلاقا من الكلام، وعندما لمحت إلى اليد التي تعطي وتمنح وتعد وتستسلم وتودع وتسلم وتلتزم داخل الارتباط والقسم، فإنكم ستجدون في كل ذلك، ما هو ضروري بالنسبة إليكم للتفكير في ما تدعونه بطريقة سوقية vulgairement، ممارسة الجنس أو المداعبة أو حتى الرغبة.

---

(9) cf. *La verité en peinture*, Flammarion, 1978, p. 291 et suiv.

ليكن ذلك، لكن لماذا لم يتم قوله؟[10]

[ستسمح لي الملاحظة الأخيرة بالانتقال إلى هذه الكلمة أو السمة «eschlecht□» التي يتعين علينا جميعا تتبعها الآن، داخل نص آخر. ولن ألقي هذا الجزء من محاضرتي الذي كان من الممكن أن يعنون ب «Geschlecht III» والذي وزعت نسخا مطبوعة منه على بعض الحضور، لكي تكون المناقشة ممكنة. لهذا، فإنني سأقتصر على إعطاء لمحة موجزة حول الموضوع].

لقد استعملت كلمة «Geschlecht» وأنا غير متأكد من توفرها على مرجع محدد وموحد. كما أنني لست متأكدا من إمكانية الحديث عن «Geschlecht»، فيما وراء هذه الكلمة الموجودة بالضرورة بين مزدوجتين، أي كلمة مستشهد بها أكثر مما هي مستعملة. وفضلا عن ذلك، فأنا تركت الكلمة بالألمانية، لأنه لا توجد كلمة كافية لترجمتها بحيث تجمع في قيمتها اللغوية، السلالة والعرق والعائلة والجنس والنوع والجيل. هكذا، بعد أن قلت كلمة «Geschlecht»، استدركت

10- إذا كان الفكر وحتى السؤال [باعتباره «ورع الفكر»] هما بمثابة عمل لليد، وإذا كانت اليدان المتشابكتان خلال الصلاة أو القسم، تجمعان اليد في حد ذاتها مع ماهيتها ومع الفكر، فإن هايدجر سينتقد بالمقابل، «الإمساك باليدين» باعتباره تسرعا واستعجالا للعنف النفعي وتسارعا للتقنية التي تشتت اليد داخل العدد وتفصلها عن الفكر المتسائل. ولأن الإمساك باليدين يضيع أو ينتهك السؤال المفكر الذي لا يمكن ليد واحدة فقط، أي ليد وحيدة، أن تثيره أو تحافظ عليه، وبذلك تكون مفتوحة. هكذا، سنجد عند نهاية *«المدخل إلى الميتافيزيقا»* ما يلي: «تعني معرفة المساءلة، معرفة الانتظار ولو طوال الحياة. فالحقبة zeitalter التي لا ينعت فيها بالواقعي wirklich إلا ما يتحرك بسرعة ويمسك باليدين sich mit beiden handengreifen lasst، تعتبر المساءلة «غريبة عن الواقع» wirklichkeits fremd، بالنسبة لشيء لا يعوض was sichnicht bezahlt macht. لكن العدد ليس هو الأساسي هنا، بل الزمن المضبوط die vechte zeit (ص. 157؛ وص 222/221 بالنسبة للترجمة المعدلة بعض الشيء). وبالمناسبة أشكر فرنر هامشير weirner Hamacher الذي ذكرني بهذا المقطع.
وبخصوص «المنعطف» Le tournant الذي أحاول وصفه أو موضعته حول المسألة وسؤال المسالة، انظر، *هايدجر والمسألة*، غاليلي 1987 وخصوصا الصفحة 147 وما يليها، أو الصفحة 113 وما يليها، ضمن هذه الطبعة (فلاماريون، 1990).

وصححت قولي ودققته باستعمال «سمة Geschlecht». ذلك أن موضوعة تحليلي تعود إلى نوع من التركيب أو التفكك الذي يمس بالضبط وحدة هذه الكلمة. لربما لن نكون أمام كلمة، وفي هذه الحالة، وجب علينا البدء بالنفاذ إلى تفككها وتحللها، أي تشكلها وما تنطوي عليه من إخبار وتشوهات أو تحولات وترجماتها وجنيالوجية جسدها الموحد، انطلاقا أو بحسب تقسيم أجزاء الكلمات. هكذا، سنهتم ب Geschlecht ال Geschlecht وبجنيالوجيته وبتولده. غير أن التركيب الجنيالوجي لل «Geschlecht» لن ينفصل داخل نص هايدجر الذي سنقوم بمساءلته الآن، عن تحلل ال Geschlecht الإنساني وعن تحلل الإنسان.

سنة بعد نشر كتابه «*ما معنى التفكير؟*» سنة 1953، أصدر هايدجر نصا حول الكلام الشعري «die Sprache imgedicht» بمجلة Merkur، تحت عنوان «جورج طراكل»، مع عنوان فرعي سيظل هو نفسه عند صدوره سنة 1959 بكتاب «*مسارات نحو الكلام*» وهو: «eine erorterung seinesgedichtes» ومثل هذه العناوين غير قابلة للترجمة عمليا. ومع ذلك، فإنني سأرجع في غالب الأحيان إلى الترجمة الثمينة التي قام بها كل من جان بوفرى J. Beaufret وفولفغانغ بروكمايير Wolfgang Brokmeier (يناير / فبراير 1958] والتي ظهرت في المؤلف السابق:
acheminement vers la parole, □allimard, 1976, p. 39 et suiv.[11]

11- سيندهش الحاضرون عند سماعهم لي وأنا أستشهد بنص لهايدجر مترجم إلى الفرنسية، في إطار محاضرة تلقى بالإنجليزية. وأنا أقوم بهذا الأمر لسببين. فمن جهة، لا أريد أن أزيل الإكراهات أو الحظوظ المقترنة باللغة التي أشتغل بها وأدرس وأقرأ أو أكتب بها. فما تسمعونه في هذه اللحظة هو ترجمة نص كتبته بالفرنسية بادئ الأمر. من جهة أخرى، فقد اعتقدت بأن نص هايدجر يمكن أن يكون في متناولكم أكثر وأن يقرأ بشكل أفضل، إذا ما وصلكم عن طريق أذن ثالثة. فالتباحث auseinandersetzung مع لغة إضافية، يمكن أن يدقق ترجمتنا ubersetzung للنص الذي ندعوه "أصليا".

ففي كل خطوة، تظل مغامرة التفكير منخرطة بشكل حميمي داخل اللغة واللغة المحلية والترجمة. وأنا أحيي المغامرة الجريئة التي قامت بها هذه الترجمة، في تكتمها ذاته. وسيتجه ديننا نحو هبة تمنح أكثر مما تسمح به الترجمة الفرنسية. ولن يكون سبب ابتعادي عنها هو الرغبة في تقييمها فبالأحرى الحكم عليها. فنحن مطالبون بمضاعفة أوجه التعبير ومضايقة الكلمة الألمانية وتحليلها عبر موجات عديدة من اللمسات والمداعبات أو الضربات.

ولن تسمح الترجمة بالمعنى المألوف لما نجده منشورا تحت هذا الإسم، بوقوع هذا الأمر. لكن، من واجبنا على العكس، القيام بذلك كلما واجه حساب كلمة بكلمة ومقابلة كلمة بأخرى، أي تحدي النموذج الاتفاقي للترجمة. وسيكون من المشروع، بل ومن الفظاظة Trivial على ما يبدو، وإن كان ذلك أساسيا، اعتبار هذا النص حول طراكل بمثابة وضعية erorterung, situation لما ندعوه ترجمة. وفي صميم هذه الوضعية وهذا المكان ort توجد ال Geschlecht، سواء اعتبرناها كلمة أو سمة. ذلك أن تركيب وتحلل هذه السمة واشتغال هايدجر داخل لغته وكتابته اليدوية والحرفية Hand-work، هي التي تسعى الترجمات الموجودة [الفرنسية وأفترض الإنجليزية أيضا] إلى محوها حتما. وقبل أي تمهيد، سأقفز مباشرة وسط النص لتوضيح المكان الذي يهمني، مثل وميض أول. فقد أعلن هايدجر مرتين، وتحديدا في القسم الأول والقسم الثالث من النص، بأن كلمة «Geschlecht» تتوفر في الألمانية «لغتنا»، [وهناك استدعاء دائم لضمير «نا» و«نحن»] على عدة

لقد تحدثت عن أذن الآخر بوصفها أذنا ثالثة. وأنا لا أريد هنا فقط، مضاعفة أمثلة الأزواج إلى أقصى حد [الرجلين، اليدين، الأذنين، العينين، النهدين الخ...] والمشاكل التي تطرحها على هايدجر، بل أريد أيضا التأكيد على أن بإمكاننا أن نكتب على الآلة، كما فعلت شخصيا، بثلاث أيدي، بين ثلاث لغات. فأنا كنت أعلم بأنني مطالب بأن أعرض بالإنجليزية، نصا كتبته بالفرنسية حول نص آخر قرأته بالألمانية.

دلالات. لكن يجب تجميع هذا التعدد المتميز بطريقة من الطرق. وقد عارض عدة مرات، في مؤلفه «*ما معنى التفكير؟*»، مباشرة بعد المقطع حول اليد، الفكرة أو الوجهة الوحيدة. لكن، رغم التذكير بأن لفظة «Geschlecht» تنفتح على تعددية دلالية، فإنه كان أميل قبل كل شيء إلى الوحدة التي تجمع هذا التعدد. وليست هذه الوحدة عبارة عن هوية، لكنها تحتفظ ببساطة عين الذات، بما في ذلك داخل شكل الثني. وقد عرض هايدجر هذه البساطة الأصلية على التفكير، فيما وراء كل اشتقاق لغوي، أو على الأقل، وفق المعنى الفيلولوجي الحصري للاشتقاق.

1) تستشهد الفقرة الأولى [ص. 49 من النص الأصلي وص. 53 من الترجمة الفرنسية] بالمقطع ما قبل الأخير لقصيدة «روح الخريف» Herbst seele. وسأقرؤه من خلال الترجمة التي ستثير بعض المشاكل لاحقا كما سنرى:

وعلى الفور تهرب الاسماك والطرائد

روح زرقاء وسفر معتم

رحلة الآخر المحبوب

ويغير المساء المعنى والصورة

(Sinn und Bild)

سيعقب هايدجر على هذا المقطع قائلا: يجد المسافرون السائرون وراء الغريب، أنفسهم منفصلين على الفور عن «المحبوبين» von Lieben الذين يعتبرون «آخرين» بالنسبة إليهم die fur sie «Andere»Sind. والمقصود ب «الآخرين» سلالة الإنسان المنحطة.

ما تمت ترجمته هنا هو: derschlag der verwestengestalt des Menschen وتعني كلمة «Schlag» عدة أمور في الألمانية. ففي معنى

خاص كما يقول القاموس، تفيد الغربة بكل الدلالات المرتبطة بها. لكن في معنى مجازي، حسب القاموس أيضا، فهي تعني العرق أو الجنس أو السلالة [وهذه الكلمة الأخيرة هي التي اختيرت من طرف المترجمين الفرنسيين]. وسيتجه تأمل هايدجر صوب هذه العلاقة بين Schlag [باعتبارها في نفس الوقت ضربة وسلالة] وGeschlecht. هكذا تتضمن عبارة -der schlag der verwestengestalt des mens chen كلمة verwesten التي تعني «متحلل» إذا ما فهمناها في معناها الحرفي، بحسب سنن استعمال تحلل الأجساد، وأيضا في معنى آخر، وهو فساد الكينونة أو الماهية wesen الذي سيرسمه هايدجر مرارا. هكذا، سيبدأ فقرة من فقراته بصيغة «unsere sprache» تسمي لغتنا [inennt تسمي] الإنسانية Menschenwesen التي تلقت أثر ضربة das aus einem schlaggepragte داخل هذه الضربة المضروبة بالخصوصية und in diesen schlag verschlagene.

وبالفعل، فإن لفظة verschlagen تعني من الناحية التداولية: التخصيص والفصل وإقامة الحاجز والتمييز والتفريق. فلغتنا تستدعي الإنسانية (...) «Geschlecht». وقد وضعت هذه الكلمة الأخيرة بين مزدوجتين.

سأتابع الفقرة حتى نهايتها قبل إعادة تشكيل سياقها لاحقا. «تعني □eschlecht الجنس البشري Menschengeschlecht بمعنى الإنسانية Menschheit وأيضا الأجناس بمعنى الجذوع والسلالات والعائلات التي ضربت جميعها من جديد dies alles wiederumgep ragt، والمقصود بكونها ضربت، أنها تلقت العلامة المميزة typos للثنائية النوعية للجنسين in das zwiefache dergeschlechter. وتبدو ترجمة هذه العبارة إلى الفرنسية من خلال صيغة «الثنائية النوعية للجنسين» محفوفة بالمخاطر. صحيح أن هايدجر تحدث هذه المرة عن الاختلاف الجنسي الذي أتى من جديد داخل ضربة ثانية wie derumgepragt

ليضرب وليمسك ال Geschlecht [كما نقول في الفرنسية، سك النقود battre monnaie]، في كل المعاني التي ذكرناها.

وسأركز اسئلتي بعد قليل على هذه الضربة الثانية. لكن هايدجر لم يقل «ثنائية نوعية»؛ أما بخصوص كلمة das zwiefache، أي المزدوج والثنائي والمثنى، فهي تحمل غموض النص برمته، المتأرجح بين ثنائية وثني الاختلاف الجنسي Geschlecht وبين ثنائية الجنسين كانقسام dissension وحرب وتباين dissentiment وتصارع ومبارزة العنف والعداوات المعلنة die zwietracht dergeschlechter.

2) سنسحب المقطع الثاني من الجزء الثالث (ص. 78 من النص الأصلي وص. 80 من الترجمة الفرنسية) خلال مسار سنحول فيه مواقع أشياء كثيرة. إن «الواحد» [وقد وضعت الكلمة بين مزدوجتين وبحروف مائلة داخل النص الالماني «das «Ein] ضمن كلمة «عرق واحد» [«im wort Ein Geschlecht»]. واستشهد هايدجر في ذلك ببيت شعري لطراكل [علما بأن المترجمين الفرنسيين اختاروا هنا، دون مبرر ظاهر أو مقنع، ترجمة Geschlecht ب «عرق»]، للتأكيد على أن «das Ein» المذكورة لا تعني «واحدا» بدل «اثنين «Meint nicht «eins Statt «Zwei» ولا تعني لاتمايز نمطية تافهة das einer lei einer faden Gleichheit. وأحيل بخصوص هذه النقطة على الجزء الأول من عملي Geschlecht. فالكلمتان Ein Geschlecht, une race] (عرق واحد) لا تسميان حالة من الأشياء المحددة بيولوجيا nennt hier keinen biologischen Tatbestand ولا الجنسانية الواحدة l'uni sexualité weder die «eigeschlechlichkeit، ولا حتى لا تمايز الجنسين noch die Gleichgeschlechtlichkeit ففي «الواحد» الذي أكد عليه طراكل in dem betonten «ein Geschlechtlichkeit تحتمي الوحدة التي توحد einigt انطلاقا من الزرقة المظهرة لليلة الروحية.

[سيظل هذا المعنى غير مفهوم، ما لم نتعرف كما سأقوم بذلك في ما تبقى من بحثي الذي لن أعرضه هنا، على القراءة المتآلفة أو المتوافقة symphonique ou synchromatique لأنواع الرزقة أو للأزرق اللازوردي للسماء في قصائد طراكل؛ وما لم نعلم بأن المترجمين الفرنسيين قابلوا لفظة versammelnd ب «مظهر»، والحال أنها تعني الجامعة والمجمعة داخل عين الشيء أو «المثيل» لما ليس متشابها]. إن كلمة «Ein» داخل «Ein Geschlecht» تتكلم انطلاقا من النشيد das wort spricht aus dem lied في بلد الانحطاط أو الغرب worin das land des Abends □esungen wird بعد ذلك، ستحتفظ كلمة «عرق» geschlecht هنا، بالتعدد المتلئ لمعانيها Mehrfatige Bedeutung والذي تحدثنا عنه من قبل. فهي تسمى أولا العرق المقترن بالتاريخ المصيري historiale أي الإنسان والإنسانية das □eschichtliche Geschlecht des Menschen, die Menschheit داخل الاختلاف الذي يفصله عن باقي الكائنات الحيوية [نباتات كانت أو حيوانات]
In unterschied zum ubrigen lebendigen – Pflanze und Tier بعد ذلك، تسمى الأجيال [فكلمة Geschlecht تسمى Geschlecht بالجمع]، أي فروع وسلالات وعائلات هذا النوع الإنساني Stamme، Sippen, Familien dieses Menschen Geschlecht وتسمى في نفس الوقت كل هذه الفروق في كل مكان uberall [ولا يوضح هايدجر «كل هذه الفروق» التي أدرجتها الترجمة الفرنسية بالمماثلة مع التعريف الأول. فترجمة die Zwiefalt dergeschlechter بالازدواجية النوعية، لا تسمي الجنسانية الحاضرة بقوة هنا، في حين سبق أن ترجمت عبارة die Zwiefache geschlechter ب «الثنائية النوعية للجنسين». هكذا، سيذكرنا هايدجر بأن كلمة «Geschlecht» تسمى nomme في نفس الوقت zugleich وتلقب surnomme الاختلاف الجنسي كإضافة

لكل المعاني الأخرى. وهنا سيفتتح الفقرة الموالية بكلمة «Schlag» التي وضعت الترجمة الفرنسية مقابلا لها وهو «frappe» (ضربة)، مما سيشكل عائقا مزدوجا أمام الفهم. فمن جهة، أغفلت ذكر بيت طراكل المتضمن لكلمة «flugelschlag» التي ترجمت ب "رفرفة جناح coups d'aile». ومن جهة أخرى، باستعمالها لكلمتين مختلفتين وهما ضرب وسك، كمقابل لنفس الكلمة «Schlag»، عملت هذه الترجمة على محو ما سمح لهايدجر بالحديث عن الترابط بين Schlag وGeschlecht في البيتين اللذين قرأهما. ومثل هذا الترابط، هو الذي يدعم برهنته بكاملها. ذلك أن البيتين مقتطفان من قصيدة بعنوان «نشيد غريب» Abend landisches Lied. وهناك قصيدة أخرى بعنوان «غرب Abend land»، كما أن انحطاط الغرب يوجد كضرب في صميم هذا التأمل:

O der seele nachtlicher flupelschlag

يا لرفرفة الجناح من الروح الليلية

بعد هذا، سنتوقف عند نقطتين وكلمتين بسيطتين وهما «Ein Geschlecht». وقد لاحظ هايدجر بأن كلمة «ein» هي الوحيدة التي أكد عليها طراكل في مجموع عمله. ويقابل فعل أكد، betonen في الألمانية: بذلك ستقدم الكلمة المؤكدة «ein» النبرة أو النغمة الأساسيتين □rundton. لكنها نغمة الشعرية Grundton du Gedicht وليس نغمة النظم Dichtung. فهايدجر يميز بانتظام بين «الشعرية»Gedicht[12(*)] التي لا يعبر عنها Ungesprochen وتظل صامتة وبين القصائد Dich-tun□en التي تقول وتتحدث من خلال شعريتها. فهذه الأخيرة هي المصدر الصامت للقصائد المكتوبة والملقاة والتي يجب الانطلاق من

12(*) وضعنا كلمة «شعرية» بين مزدوجتين، لأن، دريدا يعتبر كلمة «□edicht» غير قابلة للترجمة.

أساس متين لموضعة eororten مكانها ort ومصدرها، أي شعريتها.
ولهذا، السبب سيقول هايدجر بأن «Eingeschlecht» تحمي النغمة الاساسيةGrund ton التي صمتت فيه schweigt شعرية الشاعر عن السر Geheimnis. من الممكن إذن أن تسمح الفقرة التي بدأت ب schlag، ليس فقط بتفكيك فيلولوجي، بل بتوقع ما سيحصل في البيت الشعري داخل نظم طراكل: فالضربة التي تجمع هذه الازدواجية علامتها داخل بساطة العرق الواحد der sie in die Einfalt des «einen-geschlechts» pragt die Sippen des Men schengeschlechtes ومستحضرة بذلك سلالات النوع die sipper des Menschenge-chlechtes ومستحضرة هذا الأخير داخل نعومة الطفولة الأكثر هدوءا، تضرب einschleg en lasst روح الانفتاح على طرف «زرقة الربيع» [تمت الإشارة إلى كلمات طراكل بوضعها بين مزدوجتين، وهو ما أغفلته الترجمة الفرنسية].

هذان هما المقطعان المجردان عن سياقهما، اللذان عالج هايدجر من خلالهما موضوعة التعدد الدلالي والبساطة البؤرية للفظة Geschlecht في «لغتنا»: فلغتنا الألمانية هاته، هي أيضا لغة ال «Geschlecht» الذي تمتلكه حسب تعبير فيخته Fichte، إذا ما كانت الكلمة تعني العائلة والجيل والسلالة.

والحال، أن ما يكتب ويستخدم مع كتابة Geschlecht الذي تمتلكه داخل لغتنا unsere sprache، يظل غير قابل للترجمة تقريبا، بحسب إمكانياته اللغوية.

فالترابط بين لفظة «Schlag» ولفظة «Geschlecht» لا يحصل ولا يمكن التفكير فيه، إلا انطلاقا من هذا الكلام Sprache. ولا يتم ذلك فقط انطلاقا من اللغة الألمانية التي أتردد هنا في تسميتها لغة «وطنية»، بل من اللغة ذات التحديد المتعدد الجوانب للشعرية والنظم المتفردين وهما هنا: شعرية ونظم طراكل؛ وأيضا من التحديد المتعدد الجوانب

للغة التفكير Denken التي تمر عبر كتابة هايدجر. وأنا أؤكد هنا على النظم Dichten والتفكير Denken، أي على الشعر والفكر. ونتذكر إقرار هايدجر بكون النظم والتفكير هما بمثابة عمل يدوي، معرض لنفس الأخطار التي تتعرض لها حرفة صانع الصناديق. كما نعلم جميعا بأن هايدجر لا يضع أبدا الفلسفة والعلم، في مقام الفكر أو الشعر؛ لأن هذين الأخيرين متقاربان ومتوازيان، رغم اختلافهما الجذري. فهما متوازيان، يتقاطعان ويتقطعان se coupent et s'entament ويشطبان بعضهما داخل مكان هو عبارة عن توقيع zeichung وعن شق خط riss [*unterwegs zur sprache*][13]

وتعتبر الفلسفة والعلم والتقنية مقصية من هذا التوازي، إن صح التعبير. فما الذي يمكن قوله عن هذا النص؟ وكيف يمكن قراءته؟ وهل يتعلق الأمر ب «قراءة» بالمعنى الفرنسي أو الإنجليزي للكلمة؟ كلا؛ وذلك لسببين على الأقل: فمن جهة، يبدو الوقت متأخرا جدا. وبدل الاستمرار في قراءة حوالي مائة صفحة خصصتها لهذا النص حول طراكل وقدمت لبعض الحاضرين هنا، نسخة فرنسية أولى منها، غير كاملة ومؤقتة، سأكتفي بالإشارة، في بضع دقائق، إلى قضيتها الأساسية التي يمكن ترجمتها من خلال سلسلة من الأسئلة المعلقة أو التعليقية؛ وقد جمعتها بشكل مصطنع تقريبا حول خمس بؤر.

لكن ومن جهة أخرى، فإن إحدى هذه البؤر تتعلق بمفهوم القراءة الذي لا يبدو لي ملائما، اللهم إذا ما أعيد بلورته، ليس من أجل تسمية ما يقوم به هايدجر ضمن حواره Gesprach مع طراكل أو ضمن ما يدعوه بالحوار أو الكلام بين اثنين zwie sprache، وهو الحوار الأصلي بين شاعر وشاعر أو بين مفكر وشاعر، ولا من أجل تسمية ما أحاول القيام به وأهتم به في التحاور aus ein andersetzung مع هذا

13 - cf «le retrait de la métaphore», in *Psyché*…p.88

النص لهايدجر. ويتعلق اهتمامي الراسخ طبعا بعلامة «Geschlecht» وما يهم العلامة والضربة وبالصمت وبكتابة معينة مثل schlog (ضرب) و pragung (سك) الخ...

وتبدو لي هذه السمة المعادة مرتبطة بعلاقة أساسية مع ما أضعه اعتباطيا في المقام الأول، ضمن هذه البؤر الخمس للمساءلة.

1) عن الإنسان l'homme والحيوانية l'animalité:

يقترح النص حول طراكل أيضا، فكرة حول الاختلاف بين الحيوانية والإنسانية humanité. ويتعلق الأمر هنا بالاختلاف بين اختلافين جنسيين وباختلاف العلاقة بين واحد واثنين وبالقسمة عموما. وضمن بؤرة هذه البؤرة، توجد سمة «Geschlecht» في تعددها الدلالي [بخصوص مفهوم الجنس espèce ou sexe] وفي تشتتها الدلالي dissémination.

2) هناك بؤرة أخرى للمساءلة، تهم بالضبط ما يقوله هايدجر عن التعدد الدلالي الذي أميزه عن التشتت. ففي مرات عديدة، استقبل هايدجر بحفاوة ما يمكن أن نسميه تعددا دلاليا «جيدا»، وهو التعدد المقترن باللغة الشعرية أو ب»الشاعر الكبير».

ويتعين تجميع هذا التعدد داخل وحدة دلالية «عليا» وداخل وحدة التناغم Ein klang. هكذا، تمكن هايدجر هذه المرة، من تثمين «أمن» Sicherheit الصرامة الشعرية الممتدة بفعل قوة التجميع. وقد وضع هذا «الأمن» مقابل تيه l'errance الشعراء الضعيفي المستوى، الذين يستسلمون للتعدد الدلالي السيئ [وهو يعتبر كذلك، لأنه لا يمكن تجميعه داخل الشعريةGedicht ولا داخل مكان وحيد ort]؛ ومقابل أحادية دقة exact heit التقنية والعلم.

وتبدو لي هذه الموضوعة تقليدية [فهي أرسطية بشكل خاص] ودوغمائية في صيغتها ومتناقضة بشكل جلي مع موضوعات هايدجرية

أخرى. ذلك أنني لا «أنتقد» أبدا هايدجر دون التذكير بإمكانية القيام بذلك، انطلاقا من أماكن أخرى داخل نصه. فهذا الأخير لا يمكن أن يكون منسجما، لأنه مكتوب بيدين على الأقل.

3) يرتبط هذا السؤال الذي عنونته بالتعدد الدلالي والتشتت، مع بؤرة أخرى تتقاطع عبرها عدة أسئلة حول المنهج، من قبيل: ماذا يفعل هايدجر؟ وكيف «يعمل»؟ ووفق أية طرق odoi لم تصبح أو لم تعد مناهج؟ ما هي خطوة هايدجر على هذا الطريق؟ ما هو إيقاعه داخل هذا النص الذي يتحدث صراحة عن ماهية الإيقاع rythmos؟ وما هي طريقته أيضا وكتابته اليدوية Hand-werk؟

إن هذه الاسئلة المتعلقة بما وراء المنهج outre-méthode هي أيضا أسئلة علاقة نص هايدجر [والنص الذي أكتبه بدوري] بما نسميه الهرمونيتيقا والتأويل أو الشرح والنقد الأدبي والبلاغة أو الشعرية poétique وأيضا بكل معارف العلوم الإنسانية أو الاجتماعية [تاريخ، تحليل نفسي، سوسيولوجيا، علم السياسة الخ...]. وهناك تعارضان أو تمايزان أو زوجان من المفاهيم يدعمان الحجاج الهايدجري، وسأقوم بمساءلتهما بدوري. فمن جهة، نجد التمييز بين الشعريةGedicht والنظم Dichtung، ف Gedicht [هذه الكلمة الغير قابلة للترجمة مرة أخرى] تجمع في إطارها كل قصائد Dichtungen الشاعر. وليس هذا التجميع عبارة عن متن كامل أو أعمال كاملة، بل هو مصدر وحيد لا يظهر في أي مكان ولا في أية قصيدة. غنه مكان الأصل الذي تنبثق منه وتتجه صوبه القصائد بحسب «إيقاع» ما، وهو يوجد في مكان آخر وليس شيئا آخر؛ ومع ذلك، فهو لا يختلط بالقصائد التي تقول Sagen شيئا ما، كما لا يمكن التلفظ به (imprononcé, ungesprochene).

فما يريد هايدجر الإشارة إليه والإعلان عنه أكثر من إظهاره، هو المكان الوحيد ort لهذه «الشعرية». لذلك، فهو يعرض نصه كوضعية

erorterung- حسب الترجمة الحرفية لهذه الكلمة- تحدد الموقع site الوحيد أو المكان الخاص Gedicht الذي تترنم من خلاله قصائد طراكل.

ومن جهة أخرى، يبرز التمييز بين وضعية Gedicht وتباين وتوضيح وتفسير Erlauterung القصائد Dichtungen نفسها التي يتعين الانطلاق منها. وانا أتشبت بكل الصعوبات التي تعود إلى ازدواجية هذا المنطلق وإلى ما يدعوه هايدجر Weehselbezug، أي العلاقة التبادلية أو التبادل بين الوضعية erorterung والتوضيح. فهل يتوافق هذا التبادل مع ما ندعوه بالحلقة الهرمونتيقية؟ وكيف يمارس هايدجر ويستعمل هذا التبادل بطريقته؟

4) إن هذه الصياغة الأخيرة التي تستهدف طريقة manière هايدجر، أو كما نقول بالفرنسية وبإيحاء آخر، تصرفاته ses manières، لا تنفصل كما اليد بالنسبة إليه، عن عمل اللسان وبالتالي عن عمل الكتابة. فهي تلجأ دوما وفي اللحظات الحاسمة، إلى مورد اللغة المحلية، غير القابل للترجمة بالمعنى المألوف لهذه الكلمة. وليس هذا المورد المتعدد التحديد surdeterminée من طرف، لغة طراكل أو لغة هايدجر، هو مورد الألمانية، بل هو مرتبط في الغالب باللغة المحلية لألمانيا العليا أو الألمانية القديمة.

سأقوم بطريقتي، أي بحسب مقتضيات واقتصاد لغات أخرى برسم ووسم عمليات لجوء هايدجر إلى الألمانية القديمة في كل مرة يستعمل فيها صيغة «داخل لغتنا» in unsere sprache أو «تعني هذه الكلمة في العادة» bedentet urs pruglich.

ولا يمكنني في هذه الإطلالة سوى إعطاء لائحة ومقتطفات من الكلمات أو الملفوظات التي سأتوقف عندها لاحقا مدة أطول.

أ) هناك أولا وبطبيعة الحال لفظة «Geschlecht» وكل عائلتها وجذورها وأبنائها، سواء كانوا شرعيين أو غير شرعيين. وقد استدعى

هايدجر كل الدلالات ومنح لكل واحدة دورها. هكذا نجد كلمات مثل schlag، einschlagen, verschlagen [فصل وأقام حاجزا] وzerschlagen [هشم وكسر وفكك] وaus ein anderschlagen [الانفصال عبر الضرب المتبادل] الخ... وبدل بسط كل العمل الهايدجري هنا وما يستتبعه من تحليل، سأستشهد كتعبير عن تشكراتي، بفقرة لدفيد كريل D. Krell خصصها بالإنجليزية لهذه الكلمة، في الفصل 14 من كتابه قيد النشر[14] والذي تفضل بإرساله لي مرقونا، بعد صدور مقالتي الأولى حولGeschlecht. وعنوان هذا الفصل هو «ضربات الحب والموت، هايدجر وطراكل Strokes of love and death : Heidegger and Trakl وإليكم النص:[15(*)] «ضربات الحب والموت schlag der liebe, schlag der Todes ماذا تعني schlag وschlagen؟ يقدم القاموس الألماني هرمان بولس، لائحة من ستة معاني رئيسية للفظة der schlag فبالنسبة لفعل Schlagen يذكر ستة معاني «خاصة» و عشرة معاني «بعيدة». فهذا الفعل انبثق من الألمانية القديمة والغوطيةGothic بالمناطق العليا وتحديدا من كلمة slahan التي انحدرت منها الكلمة الإنجليزية slay (ضرب) أيضا. وهي ذات ارتباط بالكلمة الألمانية الحديثة schlachten [أطاح to slaughter]. وتعني schlagen ضرب وأصاب to strike a blow, to hit or beat؛ ويمكن أن تكون schlag ضربة يد أو ضربة منتصف الليل أو الدماغ أو الأجنحة أو القلب. كما يمكن أن تتم بالمطرقة hammer أو القبضة fist.

ومن أكثر معاني schlagen شيوعا، ضرب أو سك العملة؛ ويمكن أن تعني der schlag السك أو الطبع imprint؛ كما يمكن لمهتم بسباق

---

14 - ظهر الكتاب لاحقا تحت عنوان:
Intimations of mortality, time, Truth *and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, the Pennsylvania state university press, 1989, p. 165.

15 - استشهد دريدا بالنص الإنجليزي مباشرة، دون ترجمته، وقد عملنا على ترجمته طبعا.

الجياد ان يرجع إلى عبارة einemguten schlag Pferde في ضوء هذا المعنى، تشكل schleg جذر كلمة جد هامة بالنسبة لطراكل وهي Geschlecht [التي ترجع إلى الكلمة الألمانية القديمةGislahti]. ويتعلق الأمر بداية، بترجمة للكلمة اللاتينية Genus المتطابقة مع Gattung.

فلفظة das Geschlecht تعني مجموعة من الناس الذين يشتركون في الأصل الواحد، خصوصا إذا كانوا يشكلون إرثا نبيلا. طبعا، إذا كان الأصل بعيدا جدا، فإن بإمكاننا الحديث عن «النوع الإنساني». (das Menschliche□eschlecht, Human kind). ثانيا يمكن أن تعني das Geschlecht جيلا من الرجال والنساء يساهم في تولد جيل آخر. ثالثا، هناك الذكر والأنثىGeschlechter وبمقتضى ذلك، تصبحGeschlecht أصلا للعديد من الكلمات المتعلقة بالذكور والإناث في ارتباط مع المعنيين الأول والثاني:Geschlechtglied أو teil أي الأعضاء التناسلية (Gemtals) أو الميل الجنسي (the sex drive) أو العلاقات الجنسية sexual intercourse (verkehr) الخ...».

ب) هناك أيضا اسم ort. فعندما يذكر هايدجر منذ الصفحة الأولى بأن هذه الكلمة «تعني في الأصل» ursprunglich bedeutel سنان السيف Spitze des Speers فلكي يؤكد قبل كل شيء على قيمتها التجميعية [وهناك اشياء كثيرة يمكن قولها بخصوص «قبل كل شيء»]. فكل شيء يتجه ويلتقي في إطار السنان inihr lauft alles zu sammen. والمكان هو دوما مكان التجمع الذي يجمع -das versam melnde. وفضلا عن كون هذا التعريف للمكان يقتضي الرجوع إلى «دلالة أصلية» داخل لغة محددة، فإنه يتحكم في مسعى الوضعية برمته والامتياز الممنوح للوحدة وعدم القسمة داخل وضعية «الشعرية» Gedicht وما يدعوه هايدجر ب «الشاعر العظيم» الذي يعتبر عظيما بالقدر الذي يرجع فيه إلى وحدة من يجمع ويقاوم قوى التشتيت أو الفرقة. طبعا، يمكنني أن أضاعف هذه الأسئلة حول قيمة التجميع هاته.

ج) بعد ذلك، يبرز التعارض اللغوي، غير القابل للترجمة بين لفظتيGeistig و Geistlich والذي يلعب دورا حاسما.[16] فهو يسمح بحذف «شعرية» أو «مكان» طراكل، مما جمعه هايدجر تحت عنوان «الميتافيزيقا الغربية» وتقليدها الأفلاطوني الذي يميز بين المادي «الملموس» والروحي «المعقول» [aistheton / noeton]؛ وسيحيل هايدجر هنا أيضا على «الدلالة الأصلية ursprungliche Bedeutung لكلمة Geist (Gheis)، المرفوعة والمحمولة خارج ذاتها مثل شعلة aufgebracht، entsetzt، ausser sich sein . فالأمر يتعلق بالتأرجح الحاصل بين النار والروح التي يمكن أن تكون شعلتها خيرا وشرا في نفس الوقت.

د) وهناك ايضا كلمة Fremd التي لا تعني الغريب بالمعنى اللاتيني لما هو خارج extra, extraneus، بل تعني بشكل خاص eigentlich حسب لغة ألمانيا العليا Fram أي نحو جهة أخرى إلى الإمام، باتجاه الطريق لمواجهة ما هو محتفظ به مسبقا an ders wohin vorwarts، unterwegs nach...dem verauf behaltenen entgegen مما سمح بالقول إن الغريب ليس بتائه بل لديه وجهة es irrt nicht، bar jeder Bestimmung، ratlos umher فلا يمكن ألا تكون له وجهة.

هـ) وفضلا عن ذلك، هناك كلمة wahnsinn التي لا تعني كما يعتقد، حلم المجنون. فلكون لفظة wahn مشتقة من لغة ألمانيا العليا وتحديدا من لفظة wana التي تعني بدون (ohne)، فإن «-wahnsin nige» [المجنون] هو الذي يظل مفتقرا إلى المعنى المتوفر لدى الآخرين. فلديه معنى آخر، بحيث ستعني sinnan bedeutet ursprunglich أصلا، السفر والميل نحو وشق وجهة الطريق بضربة واحدة. Reisen، strebennach...ein richtung ein schlagen ويستدعي هايدجر هنا

16- Voir, *De l'esprit, Heideger et la Question*, p. 102 et suiv.

الجذر الهند أروبي sent وset الذي يعني الطريق (weg). وستتفاقم الأمور بهذا الخصوص، لأن معنى كلمة sens [معنى واتجاه]، هو الذي يبدو غير قابل للترجمة، لارتباطه بلغة محلية. فقيمة المعنى، المتحكمة في المفهوم التقليدي للترجمة مع ذلك، تجد نفسها فجأة، متجذرة داخل لغة واحدة أو عائلة أوGeschlecht من اللغات، ستفقد خارجها ومعناها الأصلي. وإذا ما كانت «وضعية» الشعرية تابعة في لحظاتها الحاسمة للغة ال Geschlecht وأيضا لGeschlecht اللغة فكيف يمكن التفكير في العلاقة بين ما لم يتلفظ به l'imprononcé داخلGedicht، مع انتمائه إليه وتمكن صمته داخل اللغة وداخل ال Geschlecht؟

ولا يتعلق هذا السؤال فقط بGeschlecht الألماني وباللغة الألمانية وحدها، ما دامت هذه «الوضعية» برمتها، منشغلة مسبقا بمكان وطريق ووجهة الغرب.

سيؤدي بي ذلك إلى البؤرة الخامسة. وأنا أضاعف من أعداد البؤر «لتغريب dépayser» مناخ «بلدي» أكثر من اللازم، حتى لا أقول «قرويا»، إرضاء لطراكل.

5) ما حصل لل Geschlecht من تحلل Verwesung وفساد corruption، هو عبارة عن ضربة ثانية لحقت بالاختلاف الجنسي وحولته إلى خلاف وحرب وتعارض متوحش. فالاختلاف الجنسي الأصلي، لطيف وناعم ومسالم. وعندما حل عليه «السخط» Fluch – هذه الكلمة لطراكل وقد استثمرها هايدجر وأولها – أصبحت الثنائية أو ازدواجية الإثنين، تعارضا جامحا إن لم نقل حيوانيا. ويزعم هايدجر بأن هذه الخطاطة – التي اختصرتها إلى أقصى حد – ليست أفلاطونية ولا مسيحية، بالرغم من كل المظاهر والعلامات التي يدركها. فهي بكل بساطة، ما يمكن لشيء مثل الميتافيزيقا والمسيحية أن يكون قابلا لأن يفكر فيه، انطلاقا منها.

لكن ما يشكل أقصى درجات الأصل الصباحي وأقصى درجات الأفق الغربي، ليس شيئا آخر سوى تجويف التكرار في أقوى معانيه وأكثرها غرابة.

وليس شكل أو «منطق» هذا التكرار قابلا للقراءة فقط داخل هذا النص حول طراكل، ولكن أيضا داخل كل ما يقوم منذ مؤلف «*الوجود والزمان*»، بتحليل بنيات الدزاين والسقوط verfall والنداء Ruf والهم Sorge وينظم علاقة ما هو «أكثر أصلية» بما هو أقل أصلية وخصوصا بالمسيحية.

يتخذ الحجاج في هذا النص [وتحديدا لإبراز كيف أن طراكل ليس شاعرا مسيحيا] أشكالا صعبة المراس وأحيانا تبسيطية جدا. ولا يمكنني في هذا المقام إعادة صياغتها داخل هذه الخطاطة. كما أن هايدجر استدعى مكانا وحيدا للتجميع بالنسبة ل «شعرية» طراكل، وكان مطالبا بافتراض وجود مكان واحد seul ووحيد unique وأحادي الجانب univoque بالنسبة للميتافيزيقا والمسيحية.

لكن، هل حصل هذا التجميع ؟ ألديه مكان ووحدة المكان؟ سأترك هذا السؤال معلقا قبل أن يحصل السقوط. فأحيانا ما تسمى نهاية نص ما، في الفرنسية، سقوطا chute؛ ونستعمل أيضا بدل «سقوط» لفظة «الإرسال» L'envoi.

VI

أبراج بابل
(أو الترجمة كقضية فلسفية)

1- برج بابل وتعدد الألسن :

في البداية، كانت بابل عبارة عن إسم. لكن ما الذي يعنيه هذا الإسم بالنسبة لنا اليوم؟ هل نعرفه فعلا؟ وحتى لو أخذنا بعين الاعتبار استمرارية نص متوارث، يتضمن حكاية أو أسطورة برج بابل، فإن هذا النص لا يشكل مع ذلك، صورة مألوفة من بين صور أخرى. فهو يتحدث عن عدم تلاؤم لغة مع أخرى ومكان موسوعة مع آخر، واللغة ذاتها مع المعنى. وهو يتحدث أيضا عن ضرورة لجوء الترجمة غير الملائمة إلى التمثيل والأسطورة والانزياحات وأساليب التعبير، لتعويض ما تمنعه التعددية عنا. وبذلك، سيكون هذا النص أسطورة، أصل الأسطورة، واستعارة الإستعارة، وترجمة الترجمة؛ ولن يكون بمثابة البنية الوحيدة التي تستدعي الحفر بهذا الشكل؛ بل سيقوم بهذه العملية الأخيرة على طريقته الخاصة غير القابلة للترجمة كما هو الشأن بالنسبة لإسم العلم، وهو يستدعي التحرك من أجل إنقاذ لغته الخاصة.

إن برج بابل، لا يمثل فقط التعددية غير المختزلة للغات، بل يبين عن عدم الاكتمال، وعن استحالة الإتمام والتجميع والتخزين، والانتهاء من شيء هو من قبيل التشييد والبناء الهندسي والنسق المعماري. فما تحده تعددية اللغات الخاصة، ليس فقط ترجمة حقيقية وتعبيرا بينيا شفافا وملائما، بل أيضا نسقا بنائيا ووضوحا على مستوى البناء.

فهناك لفظة [لنترجم Traduisons]، كحد داخلي أمام الصياغة، وكبناء غير تام، وسيكون من السهل علينا أن نرى في ذلك، وانطلاقا من معطيات مبررة، ترجمة نظام في طور التكوين، إذ لا يجب علينا أبدا، تجاهل مسألة اللغة، التي يطرح في إطارها سؤال اللغة ذاتها، ويترجم خطابها حول الترجمة.

وفي البداية، ضمن أية لغة شيد برج بابل، ثم هدم؟ والجواب هو: يمكن لإسم بابل، أن يترجم ب «بلبلة»، داخل لغة محددة، لكن بنوع من الخلط. إن إسم بابل، كإسم علم، يجب أن يظل غير خاضع للترجمة. لكن، وبنوع من الخلط المشترك الذي تجعله اللغة الواحدة ممكنا، كان هناك اعتقاد بإمكانية ترجمته داخل هذه اللغة ذاتها، بإسم جنس، يفيد ما نترجمه نتيجة الخلط. ولهذا السبب اندهش فولتير Voltaire في «قاموسه الفلسفي»، ضمن مادة «بابل»، حيث صرح قائلا: «لا أعرف لماذا قيل في سفر التكوين بأن بابل،تعني البلبلة ذلك أن «Ba»، تعني الأب في اللغات الشرقية و «Bel» تعني الإله. فمعنى بابل، هو مدينة الإله أو المدينة المقدسة. وقد كان القدماء يطلقون هذه التسمية على كل عواصمهم. لكن مما لا شك فيه، أن بابل تعني البلبلة؛ وذلك إما لأن المهندسين اختلط عليهم الأمر، بعد أن شيدوا البنيان بعلو واحد وثمانين ألف قدم يهودي، أو لأن اللغات تبلبلت. وطبعا فمنذ تلك الفترة، لم يعد الألمان يتفاهمون مع الصينيين، لأنه من الواضح، كما أكد بوخارت Bochart، أن اللغة الصينية كانت في الأصل هي نفس اللغة المتحدث بها في ألمانيا العليا».

إن السخرية الهادئة لفولتير، تدل بأن بابل، لم تكن تعني فقط إسما لعلم وإحالة لدال خالص على موجود متميز، وبالتالي غير قابل للترجمة؛ بل كانت تعني أيضا إسما مشتركا، يحيل على عمومية معنى ما، إذ ليس المقصود من إسم الجنس هذا، هو الخلط فقط، علما بأن

هذه اللفظة تتضمن معنيين على أقل تقدير، انتبه إليهما فولتير: فهناك بلبلة الألسن، وهناك حالة المهندسين الذين اختلط عليهم الأمر أمام البناء الذي لم ينته، إلى الحد الذي أصبح معه المعنيان معا عرضة للخلط.

فدلالة هذه الكلمة الأخيرة، تتضمن على الأقل خلطا مزدوجا؛ لكن فولتير سيقترح شيئا آخر: فبابل، لا تعني فقط الخلط بمعنييه، بل أيضا إسم الأب؛ وتحديدا إسم الإله كأب. فالمدينة تحمل إسم الأب وإسم أب المدينة الحاملة للخلط. وسيكون الإله قد وسم بما يسميه هذا الفضاء المجتمعي، أي هذه المدينة التي لم يعد ممكنا التفاهم في إطارها؛ إذ لم يعد التفاهم ممكنا في الحالتين معا: في حالة وجود إسم العلم وفي غيابه. سيكون الأب، بمنحه إسمه ومنح كل الأسماء الأخرى، هو أصل اللغة، بحيث ستنتمي سلطة المنح هاته إلى الإله الأب الذي سيكون إسمه هو إسم أصل اللغات. لكن هذا الإله، وفي غمرة غضبه [مثل إله بوهم Boehme أو إله هيجل Hegel الذي يتجلى ويتحدد في غايته وينتج بالتالي التاريخ]؛ سيلغي منح اللغات، أو على الأقل سيخلق الخلط والبلبلة بين أبنائه، وسيسمم الهبةgift-gift [ملحوظة المترجم: يلعب دريدا هنا على المعنى المزدوج للفظةgift الألمانية التي تعني السم والهبة]؛ إن الأمر يتعلق أيضا بأصل اللغات وتعدديتها، أي بما نسميه عادة اللغات الأم. ذلك أن هذا التاريخ برمته، يبسط أمامنا انتسابا وتجايلا وجينالوجيات سامية Sémitiques. فقبل هدم بابل، كانت العائلة السامية الكبيرة تقيم إمبراطوريتها التي كانت تريدها عالمية؛ ولذلك كانت تسعى إلى فرض لغتها على العالم. وقد سبقت لحظة تصور هذا المشروع لحظة تفكيك البرج. وأريد الاستشهاد هنا بترجمتين فرنسيتين تتعلقان بهذه المسألة. فالمترجم الأول، سيبتعد عما نسميه بحرفية Littéralité العبارة العبرية ليتحدث عن اللسان؛

هناك، حيث سيتحدث المترجم الثاني، الأكثر انشغالا بمسألة الحرفية والاستعارة، أو بالأحرى بمسالة المجاز، عن الشفة، ما دامت العبرية تستعمل هذه اللفظة للإشارة على ما نسميه في مجاز آخر لسانا. لذلك، وجب الحديث عن تعددية الشفاه بدل تعددية الألسن لتسمية الخلط البابلي.

وقد كتب المترجم الأول، وهو لوي سوكند Louis Segond، صاحب ترجمة الكتاب المقدس، التي صدرت سنة 1910، مايلي: «ها هم أبناء سام حسب عائلاتهم وألسنتهم وبلدانهم وأوطانهم. تلك هي عائلات أبناء نوح حسب أجيالهم وأوطانهم. وعنهم تفرقت الأمم على الأرض بعد الطوفان. لقد كانت الأرض تتوفر على لغة واحدة وعلى نفس الكلمات، وبما أنهم رحلوا من موطنهم الأصلي، وجدوا قطعة أرض من بلاد شينيار Schinear واستقروا بها. وقال كل واحد للآخر: لنصنع الآجر ونشويه على النار. وهكذا أصبح الآجر حجارة وأصبح القار إسمنتا وسيقولون أيضا: هيا، لنشيد مدينة وبرجا يصل رأسه إلى عنان السماء، ولنعط لأنفسنا إسما حتى لا نشتت على وجه البسيطة برمتها».

إنني لا أدري كيف يمكن تأويل هذه الإشارة إلى تعويض أو تبديل مواد البناء، حيث أصبح الآجر حجارة والقار إسمنتا، إذ يشبه هذا الأمر عملية الترجمة وترجمة الترجمة.

لكن لنترك هذا الأمر، ولننظر إلى الترجمة الثانية لشوراكي Chouraqui . فهي ترجمة حديثة وتريد أن تكون أكثر حرفية Verbum pro verbo، حسب تعبير شيشرون Ciceron، الذي دعا إلى عدم اتباع مثل هذه الطريقة ضمن أولى النصائح الموجهة إلى المترجم في Libelus de optimogenero oraturum . نقرأ في ترجمة شوراكي ما يلي: «ها هم أبناء سام / حسب عائلاتهم وألسنتهم / وحسب

أراضيهم وشعوبهم / ها هي عشائر أبناء نوح / حسب نشاطهم وشعبهم / وعن هؤلاء تفرقت الشعوب على الأرض بعد الطوفان / هكذا هي الأرض برمتها: شفة واحدة وكلام وحيد / ومن هنا كان رحيلهم من الشرق، حيث وجدوا قطعة من الأرض بشينيار Schinear واستقروا بها / وقال كل واحد لنظيره: لنصنع الآجر ولنشويه على النار / وهكذا أصبح الآجر حجارة وأصبح القار إسمنتا وقالوا: هيا لنشيد مدينة وبرجا يصل رأسه إلى عنان السماء / ولنمنح أنفسنا إسما حتى لا نشتت على وجه البسيطة برمتها».

وما الذي حدث لهم؟ وبصيغة أخرى، بأي شيء سيعاقبهم الإله حينما منحهم إسمه، أو بالأحرى حينما أعلن عن إسمه، لأنه لم يمنحه لأي شيء ولا لأي شخص، وهو الإسم المدعو «بلبلة»، والذي سيصبح علامة وسمة له؟ هل عاقبهم لأنهم أرادوا تشييد بناء شاهق ورغبوا في بلوغ أعلى مكان، للاقتراب من الكائن الأسمى؟ ربما كان ذلك هو السبب، لكن هناك بدون شك سبب آخر، يتمثل في رغبتهم في تسمية أنفسهم، وفي وضع إسمهم الخاص بهم، والاجتماع فيما بينهم: «حيث لا نشتت على وجه البسيطة...»، كما هو الأمر في وحدة المكان الذي يجتمع فيه كل من اللسان والبرج. لقد عاقبهم لأنهم أرادوا أن يضمنوا لأنفسهم أصلا وحيدا وكونيا؛ ذلك أن نص سفر التكوين، سيؤكد مباشرة بعد ذلك، وكأن الأمر يتعلق بنفس المصير، على تشييد البرج وبناء المدينة واختيار الإسم ضمن لسان كوني، قد يكون أيضا بمثابة لغة محلية وتجمع للفروع، وقالوا: «هيا لنشيد مدينة وبرجا يصل رأسه إلى عنان السماء ولنعط لأنفسنا إسما / حتى لا نشتت على وجه البسيطة برمتها / ونزل يهوه Yahweh لرؤية المدينة والبرج اللذين شيدهما بنو الإنسان / وقال يهوه: أجل، شعب واحد وشفة واحدة للجميع / ذلك ما بدؤوا يفعلون؛ [...] هيا، لننزل، ولنبلبل شفاههم / حتى لا

يفهم الواحد لغة قريبه؛ [وبعد ذلك شتت يهوه أبناء سام، والتشتت يعني هنا التفكيك]؛ ومن هنا شتتهم يهوه على وجه البسيطة برمتها / وتوقفوا بذلك عن بناء المدينة / وإثر ذلك سماها بابل، البلبلة / واختلط بذلك لسان الأرض برمتها / وشتتهم يهوه على كل البسيطة».

ألا يمكننا الحديث في هذه الحالة عن غيرة الإله؟ إن هذا الأخير سيعبر عن استيائه من هذا الإسم وهذا اللسان الوحيد لدى الإنسان، وسيفرض إسمه كأب. وبهذا الفرض العنيف، سيباشر تفكيك البرج واللغة الكونية وسيشتت النسب الجنيالوجي، أي أنه سيحد من السلالة. وبذلك سيفرض وسيمنع الترجمة في نفس الوقت. سيفرضها ويمنعها ويدفع الأبناء الذين سيحملون إسمه من الآن فصاعدا، على ممارستها، انطلاقا من هذا الإسم الخاص بالإله الصادر عنه كإلاه وكأب. وقد ذكرنا بأن يهوه، كإسم يستحيل التلفظ به Imprononçable، قد نزل باتجاه البرج، وانطلاقا من هذه التسمية، ستشتت الألسن وتختلط وتتعدد، في ارتباط مع ذرية ستظل رغم تشتتها، مقترنة بالإسم الوحيد الذي يعتبر هو الأقوى، وباللغة المحلية الوحيدة التي حملت هذا الإسم.

والحال، أن هذه اللغة المحلية تحمل في طياتها سمة الخلط، فهي تتحدث بطريقة غير مخصوصة Improprement عما هو غير خصوصي Impropre، أي تتحدث عن بابل البلبلة. وهنا تصبح الترجمة ضرورية ومستحيلة، مثل تأثير الصراع من أجل تملك الإسم. تصبح ضرورية وممنوعة ضمن الفاعل القائم بين إسمين علمين. وسينقسم الإسم الخاص بإله داخل اللسان، ليعني البلبلة، بطريقة تتضمن الخلط أيضا. كما أن الحرب التي سيعلنها، ستكون حربا داخل إسمه المنقسم والمنشطر والمتأرجح والمتعدد المعاني. فالإله سيقوم بعملية التفكيك بنفسه. وسنقرأ في مؤلف جيمس جويس «*Finegans wake*» عبارة «سيعلن الحرب And he war»، وهي عملية تتبع حكايتها لدى سام وحام

Shaun و Shem. فهذه العبارة لا تربط فقط بين عدد لا متناهي من الخيوط الصوتية والدلالية، بل إنها، في السياق المباشر وضمن الكتاب البابلي Babélien، تتضمن إعلانا للحرب – بالإنجليزية- صادرا عن ذلك الذي يقول: أنا هو أنا، والذي أصبح يعني الحرب war، كما أصبح غير قابل للترجمة ضمن فعله الإنجازي، وذلك لكونه يتلفظ داخل أكثر من لسان، وعلى الأقل، فهو يتلفظ داخل الإنجليزية والألمانية. وحتى لو افترضنا وجود ترجمة لا متناهية تأتي على كل المضمون الدلالي، فإنها ستترجم ذلك على لسان آخر، وستؤدي إلى فقدان تعددية عبارة «He War» ضمن عمل آخر[1]. ولنشر الآن إلى جانب من محدودية نظريات الترجمة. فهذه النظريات تعالج في الغالب، الانتقال من لغة إلى أخرى، ولا تأخذ بعين الاعتبار بما فيه الكفاية، إمكانية أن يتجاوز عدد اللغات المتجاورة داخل النص، العدد اثنين. فكيف نترجم نصا مكتوبا بلغات عديدة؟ كيف ننقل تأثير التعددية؟ وإذا ما ترجمنا بواسطة لغات عديدة في نفس الوقت، فهل سندعو ما نقوم به ترجمة؟

إننا نستقبل بابل اليوم كإسم علم. لكنه سيخص ماذا ومن؟ قد يكون أحيانا إسما لنص سردي يقص علينا حكاية [أسطورية، رمزية، أليغورية، لا تهمنا التسمية]، وهي حكاية يقوم فيها إسم العلم الذي لم يعد عنوانا لها، بتسمية برج أو مدينة، في ارتباط مع الحدث الذي أعلن يهوه من خلاله، عن إسمه.

والحال، أن إسم العلم هذا، الذي يسمى على الأقل ثلاثة أشياء مختلفة، ثلاث مرات، يتضمن أيضا كإسم علم، وظيفة الإسم المألوف، وتلك هي الحكاية برمتها. فهذه الحكاية تسرد علينا أصل بلبلة الألسن وتعدد اللغات المحلية والمهمة الضرورية والمستحيلة للترجمة،

1- Cf. Ulysse gramophone, Deux mots pour Joyce, Galilée, 1986

أي ضرورتها كاستحالة. وعلى العموم، فنحن لا نعير هذا الأمر أي اهتمام، إذ غالبا ما نقرأ هذه الحكاية ضمن الترجمة. ويحافظ إسم العلم ضمن هذه الأخيرة، على مسار متميز، لأنه لا يترجم عبر تجليه كإسم علم. فهو يظل دائما غير قابل للترجمة باعتباره كذلك، وهو ما يجعلنا نقر بأنه لا ينتهي بنفس الدرجة التي تنتمي فيها الكلمات الأخرى إلى اللغة ونظامها، سواء كانت مترجمة Traduite أو مترجمة Traduisante.

ومع ذلك، فإن «بابل» كحدث داخل لغة واحدة، ظهر فيها من أجل تشكيل نص محدد، يتضمن أيضا معنى مألوفا وعمومية مفهومية. ولا يهم إن كان الأمر يرجع إلى لعب بالكلمات أو على تشارك ملتبس. إذ يمكن أن تفهم لفظة بابل في لغة ما، بمعنى البلبلة. وفي هذه الحالة، بما أن بابل سيصبح في نفس الوقت إسما علما وإسم جنس، فإن البلبلة ستصبح أيضا إسما علما وإسم جنس؛ حيث تكون هناك علاقة تجانس وترادف بينهما وليس علاقة تطابق، لأن الأمر لا يتعلق بالخلط بين قيمهما.

ويعتبر هذا الحل غير مرض بالنسبة للمترجم. فاللجوء إلى البدل Apposition وإلى الحرف الكبير Majuscule، اللذين يعلن إسم العلم من خلالهما [Bavel، confusion]، لا يسمح بتحقيق الترجمة من لغة إلى أخرى. فالمترجم قد يعلق ويفسر ويشرح بإسهاب لكنه لا يترجم. وكل ما هنالك، أنه يباشر التحليل بتقسيم ما هو ملتبس إلى كلمتين، هناك حيث تتجمع البلبلة بقوة داخل الترجمة الداخلية، التي تشغل الإسم بمعنى من المعاني في اللغة المسماة أصلية، إذ توجد ضمن لغة الحكاية ذاتها ترجمة هي بمثابة نوع من النقل الذي يمنح مباشرة، وبنوع من الخلط، المقابل الدلالي لإسم العلم، وهو الإسم الذي لا يتوفر على ما يقابل هذه الدلالة. وفي الحقيقة، فإن هذه الترجمة داخل نفس

اللسان Intra Linguistique تتم مباشرة، لكنها لا تعني عملية بالمعنى الدقيق للكلمة. ومع ذلك، فإن الذي يتحدث بلغة سفر التكوين، يمكنه أن يعير الاهتمام إلى تأثير إسم العلم، وذلك بإزالة معادله المفهومي [مثل الحجرة Pierre، ضمن إسم العلم Pierre فهما يشكلان قيمتين ووظيفتين مختلطتين تماما] وعليه، بإمكاننا أن نقول:

-أولا، بأن إسم العلم، بالمعنى الدقيق للكلمة، لا ينتمي بشكل خصوصي Proprement إلى اللغة: فهو لا ينتمي إليها وإن كان نداؤه يسمح بجعلها ممكنة، إذ ماذا ستكون عليه لغة بدون إمكانية المناداة على إسم علم؟ وبالتالي فهذا الإسم لا يمكن أن يسجل بشكل خصوصي داخل لغة ما، إلا إذا كان قابلا للترجمة أي قابلا للتأويل داخل معادله الدلالي، لكنه في هذه الحالة، لن يدرك كإسم علم: فاسم الحجرة pierre ينتمي إلى اللغة الفرنسية، ويجب على ترجمته إلى لغة أجنبية أن تنقل معناه مبدئيا. وهذا الأمر لا ينطبق على إسم العلم بيير Pierre، الذي لا يعتبر انتماؤه إلى اللغة الفرنسية مضمونا؛ وكيفما كان الحال، فهو غير مضمون بنفس الشكل السابق. وبهذا المعنى فإن بيتر (بطرس) Peter ليس ترجمة لبيير (بطرس) Pierre، مثلما أن لوندرا Londres ليست ترجمة للندن إلخ...

-ثانيا، إن الذات التي ستكون لغتها الأم، هي لغة سفر التكوين، يمكنها أن تفهم بابل كبلبلة أو خلط، فهي تمارس ترجمة مبلبلة لإسم العلم ضمن معادله وهو إسم الجنس، بدون أن تلجأ إلى كلمة أخرى. وكأننا هنا أمام كلمتين أو أمام جنسين، يتوفر أحدهما على قيمة إسم العلم ويتوفر الآخر على قيمة إسم الجنس، وبينهما تتموقع ترجمة يختلف تقييمها. فهل تنتمي إلى ذلك الجنس الذي دعاه جاكوبسون Jakobson بالترجمة «داخل اللغة Intra-Linguale» أو إعادة الصياغة Rewording؟ لا أعتقد ذلك. فإعادة الصياغة تهم علاقات التحويل القائمة بين أسماء الجنس والجمل العادية. وفي هذا الإطار، يميز البحث

المعنون ب: «عن الترجمة» On translation والصادر سنة 1959، بين ثلاثة أشكال للترجمة. فالترجمة داخل اللغة تؤول العلامات اللسانية بواسطة علامات من نفس اللغة. وهذا يفترض في التحليل الأخير، كيفية تحديد وحدة وهوية لغة ما، والشكل المقرر Décidable لحدودها.

وهناك بعد ذلك، التسمية الجميلة، التي أطلقها جاكوبسون على الترجمة «الحقيقية»، وهي الترجمة بين اللغات Interlinguale، والتي تؤول العلامات اللسانية بواسطة لغة أخرى، وهو ما يؤدي إلى نفس مقتضيات الترجمة داخل اللغة.

وهناك أخيرا، الترجمة على مستوى التبادل الدلالي Inter- sémiotique، أو التحويل الذي يؤول مثلا العلامات اللسانية بواسطة علامات غير لسانية. ويقترح جاكوبسون بالنسبة لشكلي الترجمة، اللذين لا يعبران عن «حقيقة» هذه الأخيرة، معادلا تعريفيا وكلمة أخرى. فالأولى تترجم الكلمة بكلمة أخرى، إن صح القول، فهي ترجمة داخل اللغة أو إعادة الصياغة Rewording. والثالثة، هي كذلك ترجمة داخل الدلالة أو تحويل Transmutation. وفي الحالتين معا، فإن ترجمة «الترجمة» هي بمثابة تأويل تعريفي Interprétation définitionnelle، لكن في حالة الترجمة «الحقيقية»، الترجمة بالمعنى المألوف، أي ما بين اللغات وما بعد بابل، فإن جاكوبسون لا يقوم بعملية الترجمة، بل يستعمل نفس الكلمة وفق «الترجمة ما بين اللغات أو الترجمة الحقيقية». فهو يفترض بأنه من غير الضروري القيام بالترجمة، لأن الجميع يفهمون ماذا يعني ذلك. فكل الناس خاضوا هذه التجربة وأدركوا ما معنى اللغة وما علاقتها بلغة أخرى، وخصوصا ما يتعلق بهوية أو اختلاف لغة ما.

وإذا ما كانت هناك شفافية لم تباشرها بابل، فهي تجربة تعدد اللغات ومعنى «الحقيقي» بالنسبة لكلمة ترجمة. وبالنسبة لهذه الكلمة، وحينما يتعلق الأمر بالترجمة «الحقيقية»، فإن الاستعمالات

الأخرى لكلمة ترجمة، لن تخرج عن إطار الترجمة داخل اللغة التي تعتبر غير ملائمة، وكأنها استعارات لأشكال وأوجه الترجمة الحقيقية. وهكذا نحصل على ترجمة بالمعنى الحقيقي وأخرى بالمعنى المجازي. ولكي نترجم الواحدة داخل الأخرى، داخل نفس اللغة أو من لغة إلى أخرى، بالمعنى المجازي أو الحقيقي، سنختار السبل التي تبين لنا على الفور، الجانب الإشكالي لهذا التوزيع الثلاثي المطمئن.

وعلى الفور، وفي اللحظة التي نتلفظ فيها بكلمة بابل، فإننا نشعر باستحالة تقرير ما إذا كان هذا الاسم ينتمي بشكل خاص وبسيط إلى لغة معينة. وهذه اللاتقريرية Indécidabilité، تزكي الصراع من أجل حضور إسم العلم داخل مشهد المديونية الجنيالوجية. فالساميون، بمحاولتهم «إعطاء إسم لهم»، وتأسيس لغة عالمية وجنيالوجيا واحدة في نفس الآن، أرادوا إخضاع العالم لمنطقهم. ويمكن أن يعني هذا المنطق، وبشكل متزامن عنفا استعماريا، لأنه يهدف إلى عولمة لغتهم المحلية، مثلما يعني شفافية سلمية بالنسبة للمجموعة الإنسانية.

وعلى العكس من ذلك، فإن الإله بفرضه وإقراره لإسمه عليهم، قطع هذه الشفافية العقلانية، لكنه أوقف أيضا العنف الاستعماري أو الإمبريالية اللسانية. فهو قد وجههم نحو الترجمة وأخضعهم لقانون ترجمة ضرورية ومستحيلة. فانطلاقا من إسمه الخاص، القابل وغير القابل للترجمة، سيحرر عقلا كونيا- غير خاضع لهيمنة أمة مخصوصة - لكنه سيحد في نفس الوقت من كونيته، من خلال منع الشفافية وجعل أحادية المعنى مستحيلة.

هكذا تصبح الترجمة قانونا وواجبا ودينا Dette، لكنه دين لا يتم سداده. ويجد مثل هذا العجز عن سداد الدين نفسه موسوما باسم بابل، الذي يترجم ولا يترجم والذي ينتمي إلى لغة محددة، يستدين بدين لا يمكنه سداده لنفسه كآخر. وهو ما يمكن أن نسميه بالإنجاز البابلي Performance babelienne. إن هذا المثال المميز، النموذجي والأليغوري في نفس الآن، يمكنه أن يشكل مدخلا لكل المشاكل المرتبطة

بنظرية الترجمة. لكن، ليس هناك أي تنظير قائم داخل لغة معينة، بإمكانه أن يحيط بالإنجاز البابلي. ولهذا السبب، فإنني عوض معالجة هذه المسألة نظريا، أفضل أن أترجم بطريقتي ترجمة نص آخر حول الترجمة. وأعترف في هذا الإطار، بأني أدين لموريس دي غاندياك Maurice degandillac بالشيء الكثير، وبأنني لم أوفه دينه مع ذلك. ومن بين الأشياء الرائعة التي نعترف له بها، إدراجه وترجمته لنصوص فالتر بنيامين Walter Benjamin، وخصوصا نص هذا الأخير المعروف تحت عنوان: «مهمة المترجم Die aufgabe des ubersetzers». وكل ما تحدث عنه من قبل، كان من الممكن أن يقودني إلى نص سابق لبنيامين، وعنوانه «حول اللغة عموما وحول اللغة الإنسانية» (1916)، والذي ترجم أيضا من طرف موريس دي غاندياك، ضمن نفس الكتاب وهو «الأسطورة والعنف» [*Mythe et violence, Denoêl*, 1971]. فالإحالة على بابل، في النص الأخير واضحة، وهي مرفوقة بخطاب حول إسم العلم وحول الترجمة. لكن، وأمام الطابع الغامض لهذا النص، وأمام غناه وتحديداته المتعددة الأبعاد Surdéterminations، أرجأت قراءته واكتفيت ب «مهمة المترجم». وهذا النص ليس أقل صعوبة غير أن وحدته تظل ظاهرة أكثر، كما أن التركيز على موضوع الترجمة يتجلى بدقة اكبر. إضافة إلى ذلك، فإن هذا النص حول الترجمة هو أيضا مقدمة لترجمة «*اللوحات الباريسية*» لبودلير Baudelaire، وسأقرؤه أولا في الترجمة الفرنسية التي أنجزها موريس دي غاندياك. ومع ذلك نتساءل: هل تعتبر الترجمة هي وحدها تيمة هذا النص، وهل هي تيمته الأولى ؟

2- فالتر بنيامين ومهمة المترجم :

إن العنوان يتحدث في أول كلمة عن المهمة (Tâche, Aufgabe) المهمة الموكولة لنا دائما من طرف الآخر، والمتضمنة للإلتزام والواجب والدين والمسؤولية. ويتعلق الأمر هنا بقانون وبأمر Injonction، يتعين على المترجم أن يستجيب إليه؛ كما يجب عليه أن يفي بدين هو بمثابة

ثغرة وسقطة وغلطة بل وجريمة. وسنرى بأن أفق هذا النص، يتضمن نوعا من «المصالحة». وتبرز كل هذا المعطيات داخل خطاب تتحدد أشكاله الجنيالوجية وتلميحاته الاستعارية بهذا القدر أو ذلك، والمتعلقة بنقل البذرة العائلية.

فالمترجم مثقل بالديون، وهو يظهر كمترجم في وضعية دين، لذلك فإن مهمته تتحدد في رد ما منح إياه.

ومن بين الكلمات التي تلتقي مع عنوان بنيامين نجد : Aufgabe الواجب، المهمة / البعثة Mission، المهمة / الواجب Tâche، المشكلة، ما تم تعيينه، ما تم التكليف به، ما يجب إرجاعه. ومنذ البداية سنجد عبارة Wiedergabe وSinn wiedergabe، التي تعني الإرجاع وإرجاع المعنى. فكيف السبيل إلى فهم هذا الإرجاع وهذا الوفاء بالدين ؟ وما دخل المعنى هنا ؟

أما بخصوص لفظة Aufgabe، فإنها تعني أيضا : أعطى وبعث – أرسل بعثة – وترك. فلنتوقف الآن عند قاموس العطاء والدين، هذا الدين الذي يمكن ألا يتم الوفاء به، مما يفسح المجال أمام «تحويل Transfert»، هو بمثابة حب وكراهية صادرين عن ذلك الذي يوجد في وضع الترجمة؛ ومن هو مطالب بالترجمة ويواجه نصا يستدعي هذه العملية – وأنا لا أتحدث عن موقع أو مؤلف النص الأصلي – هو بمثابة حب وكراهية موجهين للغة وللكتابة ولرابطة الحب، التي توقع عقد الزواج بين مؤلف «النص الأصلي» ولغة المترجم الخاصة.

يتحدث بنيامين في مركز بحثه عن استحالة الإرجاع؛ إذ يتعلق الأمر بدين لا يمكن سداده داخل المشهد الجنيالوجي. ومن التيمات الأساسية للنص، هناك «قرابة» اللغات، بالمعنى الذي لا تكون فيه مدينة للسانيات التاريخية للقرن التاسع عشر، مع ارتباطها بها. ولربما اقترح علينا التفكير في إمكانية قيام لسانيات تاريخية.

لقد استشهد بنيامين بملارمي Mallarmé وبالفرنسية، بعد أن ترك في جملته الخاصة كلمة لاتينية، أعاد موريس غاندياك نقلها بأسفل

الصفحة، للإشارة بأنه لا يترجم كلمة «عبقرية» عن الألمانية، بل عن اللاتينية Ingenium. وطبعا، فليس بإمكانه القيام بنفس الشيء إزاء اللغة الثالثة لهذا البحث، وهي فرنسية ملارمي التي قدر بنيامين استحالة ترجمتها. مرة أخرى : كيف نترجم نصا مكتوبا بعدة لغات في نفس الوقت ؟ أقترح عليكم هذه الفقرة حول عدم الوفاء بالدين - وأنا أستشهد هنا، كالعادة، بالترجمة الفرنسية مع إدراج الكلمة الألمانية التي تدعم قولي - «إن الفلسفة والترجمة ليستا مع ذلك، من الأمور التافهة كما يدعي بعض الفنانين العاطفيين؛ ذلك أنه توجد عبقرية فلسفية تتميز بالحنين إلى هذه اللغة التي تعلن عن نفسها في الترجمة»: «إن اللغات الناقصة عديدة، وتفتقد ما هو أسمى لديها والتفكير ككتابة بدون إضافات ولا وشوشات، لأن الكلمة الخالدة تظل ضمنية، كما أن تنوع اللغات المحلية على الأرض، يمنع من نطق الكلمات التي ستجسد الحقيقة، بفعل عملية دمغ وحيدة» [ملحوظة المترجم : حاولنا جهد الإمكان نقل هذا الكلام الغامض لملارمي، والذي اعتبره بنيامين مستحيل الترجمة. وإليكم النص الأصلي]:

«Les langues imparfaites en cela Que plusieurs, manque la suprême : penser étant écrire sans accessoires, ni chuchotement mais tacite encore l'immortelle parole, le diversité sur terre, des idiomes empêche personne de proférer les mots qui sinon, se trouveraient par une frappe unique, elle même matériellement la vérité».

وإذا ما كان واقع كلمات ملارمي، ينطبق بكل صرامة على الفيلسوف، فإن الترجمة، ومن خلال البذور Keimen التي تحملها من هذه اللغة، تتموقع وسط الإبداع الأدبي والنظرية. فعمله ليس بارزا بما فيه الكفاية، لكنه ينطبع بعمق داخل التاريخ.

وإذا ما بدت مهمة المترجم واضحة في ضوء ذلك، فإن سبل تحققها قد تتعرض لتعتيم لا يمكن اختراقه. لنقل أكثر من ذلك : فانطلاقا من مهمة الترجمة هاته، والمتمثلة في إنضاج بذرة لغة خالصة Den

samen reiner sprache zur reife zu bringen، يبدو من المستحيل سداد الدين Scheint diese aufgabe niemals losbar ولا يمكن لأي حل تحديده In keiner losung bestimmbar. وعليه، ألا يعني عدم اعتبار المعنى كمقياس، حرمانه من كل أساس ؟ بداية : سيتخلى بنيامين عن ترجمة ملارمي، وسيتركه كميدالية إسم علم، مشعة داخل نصه. لكن إسم العلم هذا ليس منعدم الأهمية، فهو يقترن بمسألة كون المعنى لا ينتقل إلى لغة أخرى أو لسان آخر، بدون ضرر [فلفظة Sprache، لا تترجم بدون أن يكون هناك خسران لهذه الكلمة أو تلك]، ولا يرتبط تأثير الخاصية الغير قابلة للترجمة في نص ملارمي، بالإسم أو بحقيقة التطابق، بقدر ما يرتبط بالحدث الوحيد للقوة الإنجازية. وهنا يطرح السؤال : ألا تنسحب أرض الترجمة في اللحظة التي يتوقف فيها إرجاع المعنى Wiedergabe des sinnes عن منح القياس ؟ ذلك أن المفهوم المألوف للترجمة، هو الذي يصبح إشكاليا هنا. فقد كان يعني عملية الإرجاع، وكانت المهمة Aufgabe، تعني إعادة Wiedergaben ما أعطي من قبل، وكان يعتقد بأن هذا الذي أعطي هو المعنى. والحال، أن الأشياء تصبح غير واضحة أمامنا، عندما نحاول ربط قيمة الإرجاع هاته مع قيمة النضج. فعلى أية أرض، وضمن أي تراب سيتم هذا النضج، إذا لم يكن إرجاع المعنى المعطى بمثابة القاعدة ؟ إن الإشارة إلى نضج البذرة، يمكن أن تشبه إستعارة حيوية Vitaliste أو تكوينية genétiste، وستدعم بالتالي السنن الجنيالوجي والقرابي الذي يبدو مهيمنا على هذا النص. وبالفعل، يظهر أنه من الضروري قلب هذا النظام، والاعتراف بما اقترحت تسميته في موضع آخر ب «الكارثة الاستعارية La catastrophe métaphorique». فبدل أن نتعرف أولا، على ما تعنيه «الحياة» أو «العائلة»، عندما نستعمل هذه القيم العائلية للحديث عن اللغة والترجمة، وجب على العكس من ذلك، الانطلاق من فكرة حول اللسان و«بقائه» ضمن عملية الترجمة للوصول إلى الفكرة المتعلقة بمعنى «الحياة» و «العائلة». وهذا القلب هو الذي قام به

بنيامين عن قصد. فمقدمته – إذ لا ننسى بأن هذا البحث هو في الأصل مقدمة – تتحرك دون هوادة بين قيم البذرة والحياة وخصوصا البقاء [كلمة Uberleben (بقاء)، ذات علاقة أساسية مع كلمة Ubersetzen (ترجمة)].

وسيقترح بنيامين، منذ البداية، مقارنة أو استعارة سيفتحها بعبارة «مثلما أن De même Que....»؛ وفور ذلك، سينتقل كل شيء بين الكلمات الثلاث : ubersetzen، ubertragen، uberleben مثلما أن تجليات الحياة ترتبط مع الكائن الحي برباط حميمي دون أن تعني له شيئا؛ كذلك تتعامل الترجمة مع الأصل. طبعا فإن هذا التعامل يخص «البقاء Ûberleben»، أكثر مما يخص الحياة. ذلك أن الترجمة تأتي بعد النص الأصلي، وهي تشكل بالنسبة للأعمال الهامة، التي لا تجد أبدا مترجما لها في لحظة ميلادها، ميدانا لبقائها [وتعني لفظة Fortleben البقاء كاستمرارية للحياة وليس كحياة بعد الممات Post mortem]؛ والحال أنه يجب علينا تصور أفكار الحياة والبقاء بالنسبة للأعمال الفنية، في واقعها البسيط ودون أية استعارة «In vollig un metaphorischer sachlichkeit». سيدعونا بنيامين في مقطع موجز، وضمن خطاطة ذات نبرة هيجيلية، إلى التفكير في الحياة انطلاقا من الروح أو التاريخ، وليس فقط انطلاقا من «الجسدية العضوية»، إذ أن الحياة توجد في اللحظة التي يتجاوز فيها البقاء [أي الروح والتاريخ والأعمال] الحياة والموت البيولوجي : «فبتعرفنا على الحياة ضمن كل ما ينتمي إلى التاريخ، وليس فقط إلى المسرح، نعطي لهذه الحياة حقها؛ لأنه يجب تحديد مجال هذه الأخيرة في آخر المطاف، انطلاقا من التاريخ وليس من الطبيعة [...]. هكذا، تتولد بالنسبة للفيلسوف مهمة Aufgabe كل الحياة الطبيعية، انطلاقا من هذه الحياة الشامخة، ألا وهي حياة التاريخ».

في عنوان بحثه – الذي أتوقف عنده الآن – طرح بنيامين المشكلة في إطار ما يوجد أمام الذات كمهمة، إنها مهمة المترجم وليست مهمة

الترجمة، [ولنشر أيضا، ما دامت المسألة لها أهميتها، بأنها ليست مهمة الترجمة] فبنيامين لا يتحدث عن مهمة أو مشكلة الترجمة، بل يسمى ذات الترجمة كذات مستدينة مطالبة بواجب، في وضع من يرث، مسجلة ككائن باق ضمن جنيالوجيا، ككائن باق أو كعامل للبقاء. وطبعا فإن الأمر يتعلق ببقاء الأعمال وليس المؤلفين، ولربما تعلق الأمر بأسماء المؤلفين وتوقيعاتهم، لكن ليس بالمؤلفين أنفسهم.

ومثل هذا البقاء يضيف شيئا إلى الحياة، أكثر من البقاء على قيد الحياة : فالعمل لا يحيا لمدة أطول فقط، بل يحيا أكثر وأحسن، متجاوزا إمكانات مؤلفه.

وإذن، هل سيكون المترجم متقبلا، مستدينا، خاضعا لهبة ولعطاء نص أصلي ؟ كلا، وذلك لأسباب عديدة منها : أن رباط أو إلزام الدين، لا يتم بين مانح وممنوح، بل بين نصين [بين إنتاجين أو إبداعين]، وهذا ما يفهم منذ الصفحات الأولى للمقدمة، والتي نقتطع منها هذه الأطروحات، مع ما يقتضيه عنف الاقتطاع :

1 - إن مهمة الترجمة في أساسها، لا ترجع إلى نظرية التلقي، وإن كانت بالمقابل، ستجعل هذه الأخيرة ممكنة وستتعرض لها.

2 - ليس المآل الأساسي للترجمة هو التواصل. وكذلك الشأن بالنسبة للنص الأصلي؛ إذ أن بنيامين يصر فيما وراء كل احتجاج ممكن أو مهدد، على الثنائية الدقيقة بين النص الأصلي والنص المترجم [المنقول]، وبين المترجم Traduit والمترجم Traduisant، محولا العلاقة بينهما. فهو يهتم بترجمة النصوص الشعرية أو المقدسة، التي تقدم لنا هنا، ماهية الترجمة. وينبسط البحث برمته وينتشر، بين ما هو شعري وما هو مقدس، ليصعد من الأول إلى الثاني، الذي يشير إلى نموذج كل ترجمة وإلى ما هو قابل للترجمة Traductible بشكل خالص. وبذلك، ستكون الترجمة الملتزمة بالخطية الداخلية للنص المقدس، هي نموذج أو مثال Urbild كل ترجمة ممكنة بشكل عام. وبالنسبة للنص الشعري أو المقدس – وهذه هي الأطروحة الثانية – لا

يعتبر التواصل أساسيا. ولا تخص إعادة النظر هاته، البنية التواصلية للغة مباشرة، بل تخص فرضية مضمون قابل للإيصال، يتم تمييزه بدقة عن الفعل اللساني للتواصل. وقد كان نقد النزعة الدلالية Sémio-tisme و«التصور البرجوازي» للغة يستهدف منذ سنة 1916، التوزيع التالي: أداة، موضوع، متلقي، «فليس هناك محتوى للغة. وما توصله هذه الأخيرة في البداية هي قابليتها للتواصل Communicabilité» [*حول اللغة*، ترجمة، موريس دي غاندياك ص 85].

هل يمكن القول، إن انفتاحا ما قد حصل باتجاه البعد الإنجازي للملفوظات ؟ على أية حال، فإن هذا الأمر يدعونا إلى الحذر من التسرع المتمثل في عزل المضامين والأطروحات داخل نص «مهمة المترجم» وترجمتها باعتبارها شيئا آخر غير كونها توقيعا لإسم شخص يهدف إلى ضمان بقائه كعمل.

3- إذا ما كانت هناك بين النص المترجم Traduit والنص المترجم Traduisant علاقة أصل بمنقول، فإن هذه العلاقة لا يمكن اعتبارها تمثيلية أو بمثابة إعادة إنتاج، لأن الترجمة ليست صورة ولا نسخة.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار هذه الاحتياطات الثلاثة [بمعنى ليس هناك تلقي ولا تواصل ولا تمثيل]، فكيف سيتأسس دين وجنيالوجيا المترجم ؟ وقبل ذلك كيف سيشكل ما يتمم ترجمته، وما هو معروض للترجمة ؟ لنتبع خيط الحياة والبقاء، حيثما تواصل مع حركة القرابة. فعندما يرفض بنيامين وجهة نظر التلقي، فهو لا يرفض دقة هذا الأخير؛ بل يمكن القول، إنه يساهم في التحضير لنظرية في التلقي الأدبي. لكنه يريد أولا الرجوع إلى سلطة ما يدعوه ب «الأصلي»، ليس باعتباره منتجا لمتلقيه ومترجميه؛ بل لكونه يستدعيهم ويستحضرهم ويطلبهم أو يأمرهم من خلال فرض قانونه. وما يبدو متميزا هنا هي بنية الطلب. فمن أين تمر هذه البنية ؟ إنها لا تمر، في إطار النص الأدبي وتحديدا الشعري، عبر المقول Le dit والملفوظ والبلاغ والمحتوى أو التيمة.

وحينما يتحدث بنيامين في هذا السياق، عن التواصل أو التلفظ [Mitteilung Aussage]، فإنه لا يعني الفعل، بل المضمون. «لكن عن أي شيء يتحدث العمل الشعري Dichtung ؟ وما الذي يوصله ؟ إنه القليل والقليل جدا مما يمكن فهمه. فما هو أساسي ضمن هذا العمل، ليس هو التواصل ولا هو التلفظ. يبدو إذن أن الطلب يمر ويصاغ عن طريق الشكل Forme. «فالترجمة شكل» وقانون هذا الشكل يجد أول موطن له داخل النص الأصلي. ويجب أن نكرر بأن هذا القانون يطرح أولا كطلب بالمعنى القوي للكلمة، وكمطلب يفوض ويستحضر ويتوقع ويحدد ويبرز بخصوص هذا القانون الذي يطلب سؤالا من طبيعتين مختلفتين :

أولهما : هل يمكن للعمل الأدبي أن يجد دائما من بين مجموع قرائه ذلك المترجم القادر على ترجمته ؟

أما السؤال الثاني : الذي يعتبره بنيامين أكثر خصوصية، وكأن هناك توافقا بينه وبين السؤال الأول، على الرغم من أن وجهته مغايرة تماما، فهو يثير احتمال ترجمة الأدب انطلاقا من ماهيته. وإذا كان الأمر كذلك – وبتلاؤم مع دلالة هذا الشكل – هل يقضي بأن يكون مترجما؟

إن الجواب على هذين السؤالين، لن يكون بنفس الطبيعة والشكل. فهو في الحالة الأولى، جواب إشكالي Problématique، وغير ضروري [فالمترجم القادر على ترجمة العمل، يمكن أن يظهر أو لا يظهر، بل حتى في حالة عدم ظهوره، فإن ذلك لن يغير شيئا من طلب وبنية الأمر الصادر عن العمل].

أما في الحالة الثانية، فهو جواب برهاني وضروري Apodictique، قابل للبرهنة قبليا، كما أنه مطلق، لأنه صادر عن القانون الداخلي «للعمل الأصلي». فهذا الأخير يطالب بالترجمة، حتى ولو لم يكن هناك مترجم قادر على الاستجابة لهذا الأمر، الذي هو بمثابة طلب

ورغبة داخل بنية «الأصل» ذاتها. ويقارن بنيامين مطلب الآخر كمترجم، بلحظة الحياة التي لا تنسى، فهي تعاش كلحظة غير منسية، وتعتبر كذلك رغم انتصار النسيان عليها في آخر المطاف. إن هذا المطلب لن ينسى، وهذه هي دلالته الجوهرية وماهيته البرهانية، إذ أن النسيان لا يطال عدم النسيان هذا إلا بالعرض. فمطلب ما ليس منسيا – وهو مؤسس هنا – لا يخضع لتأثير ذاكرة منتهية. كما أن مطلب الترجمة لا يعاني من عدم الإشباع، أو على الأقل، فهو لا يعاني باعتباره مشكلا لبنية العمل ذاتها.

وبهذا المعنى، فإن بعد البقاء هو معطى قبلي، لا يغير الموت منه شيئا. مثلما لا يغير شيئا من المطلب Forderung، الذي يخترق العمل الأصلي والذي يستجيب له وحده «فكر الإله» أو يقابله Entsprechen، إذ لا يمكن التفكير في الترجمة، أو الرغبة في الترجمة، بدون هذا التناسب مع فكر الإله.

لقد عمل بنيامين في نص سنة 1916 الذي ربط فيه بين مهمة المترجم Aufgabe والجواب المقدم لعطاء اللغات وعطاء الإسم gabe der sprache, gebung des names، على تسمية الإله، كتناسب يجيز ويجعل من الممكن ويضمن التوافق بين اللغات المنخرطة في عملية الترجمة.

ويتعلق الأمر في هذا السياق الضيق، بالعلاقات بين لغة الأشياء ولغة الإنسان، بين الصامت والناطق، بين المجهول والمسمى. لكن الأكسيوم التالي، يعتبر بدون شك، صالحا بالنسبة لكل ترجمة : «إن موضوعية هذه الترجمة مضمونة من طرف الإله» [ترجمة م. غاندياك، ص 91]، هكذا تشكل الدين في البداية، داخل تجويف «فكرة الإله». وهو دين غريب لا يخلق أي رباط بين الأشخاص. وإذا ما اعتبرنا بنية العمل «كبقاء»، فإن الدين لا يلزمنا إزاء ذات مؤلف مفترض لنص أصلي – هو الميت أو الفاني، أي ميت النص ؛ بل يلزمنا تجاه شيء آخر، يمثله القانون الشكلي داخل محايثة النص الأصلي.

ثم إن الدين لا يلزمنا بإرجاعه نسخة أو صورة جيدة وبتمثيل أمين للنص؛ فهذا الأخير «كبقاء» يوجد هو نفسه في صيرورة تحول. فالأصل يقدم في تحويله، وهذا العطاء لا يخص موضوعا معطى، فهو يحيا ويبقى في تحوله، «إذ أن ما هو أصلي يتحول في بقائه الذي لن يستحق هذا الإسم، لو لم يكن تحويلا وتجديدا لما هو حي». وحتى بالنسبة للكلمات المجمدة Solidifiés، ما يزال هناك نضج بعدي. ولا يعني النضج البعدي Nachreife لعضوية حية أو لبذرة، مجرد استعارة للأسباب الواردة أعلاه. فتاريخ اللغة، يحدد في ماهيته ذاتها كنمو، «كنمو مقدس للغات».

4 - إذا كان دين المترجم لا يلزمه أمام المؤلف – الذي يعتبر ميتا رغم كونه حيا، لأن نصه يتوفر على بنية البقاء – ولا أمام نموذج يجب إعادة إنتاجه وتمثيله، فأمام أي شيء وأمام من سيلزمه ؟ كيف سنسمي هذا الشيء أو هذا الـ «من «؟ من هو إسم العلم هذا، إذا لم يكن إسم المؤلف المنتهي والميت أو صاحب النص الفاني ؟ ومن هو هذا المترجم الذي يلزم بهذا الشكل، والذي يجد نفسه ملزما من طرف الآخر قبل أن يلتزم من جراء ذاته ؟ وبما أن المترجم يجد نفسه، بخصوص بقاء النص، في نفس وضعية منتجه المنتهي والفاني – أي مؤلفه – بحيث لن يكون هو نفسه، ككائن منته وفان، فمن سيلتزم، ومن سيقوم بذلك؟ إنه هذا المترجم بكل تأكيد. لكن باسم من وباسم ماذا سيقوم بذلك؟ طبعا، إن مسألة أسماء الأعلام تبدو أساسية هنا. فحيث لا يكتسي فعل الكائن الحي الفاني، نفس أهمية بقاء النص الموجود في وضعية ترجمة – مترجما كان أو مترجما – لابد أن يتميز توقيع إسم العلم، ويجب ألا يتخلى بسهولة عن العقدة أو الدين. كما يجب علينا ألا ننسى بأن بابل سمى الصراع من أجل بقاء الإسم أو اللسان أو الشفاه. فمن علوه الشاهق، يراقب برج بابل قراءتي في كل لحظة ويباغتها : فأنا أترجم هنا، أترجم ترجمة موريس غاندياك لنص بنيامين، الذي هو بمثابة تقديم لترجمة نص آخر، اتخذه ذريعة ليقول لنا لأي شيء

وفي أي شيء يلتزم كل مترجم، مسجلا في الوقت نفسه – وهذه نقطة أساسية في برهنته – بأنه لا يمكن أن تكون هناك ترجمة للترجمة، ويجب علينا أن نتذكر ذلك.

إنني، من خلال التذكير بهذه الوضعية الغريبة، لا أريد فقط اختزال دوري في دور مهرب أو عابر سبيل، إذ لا شيء أكثر خطورة من الترجمة. فأنا أريد بالأحرى أن أشير إلى أن كل مترجم يوجد في وضع يسمح له بالحديث عن الترجمة، وهو وضع ثان أو ثانوي. ذلك أنه إذا كانت بنية الأصل موسومة بمطلب الترجمة، فإن هذا الأصل سيصبح من خلال وضعه للقانون، مدينا أيضا للمترجم. فالأصل هو أول مدين Débiteur وطالب Demandeur، وهو يشعر بالنقصان ويشرع في البكاء بعد الترجمة. ولا يتم هذا الطلب فقط من جانب البنائين الذي شيدوا البرج، والذين أرادوا إعطاء إسم لهم وتأسيس لغة كونية تترجم نفسها بنفسها؛ بل إن هذا الطلب يجبر مفكك البرج أيضا، إذ أن الإله بمنح إسمه استدعى الترجمة ليس فقط بين الألسن التي أصبحت على الفور متعددة ومبلبلة، بل في المقام الأول، استدعى ترجمة اسمه، وهو الإسم الذي أعلنه ومنحه والذي يجب أن يترجم ضمن البلبلة، كي يسمع ويعرف على أنه صعب على الترجمة والفهم. ففي اللحظة التي فرض فيها قانونه وقرأ قانون القبيلة، كان بمثابة طالب للترجمة وكان مستدينا أيضا. ولم يتوقف عن البكاء بعد ترجمة إسمه الذي منع ترجمته في نفس الوقت. ذلك أن بابل غير قابل للترجمة، وقد بكى الإله على إسمه. ويعتبر نصه أكثر قدسية وشاعرية وأصلية، ما دام قد خلق إسما وأعطاه لنفسه. ومع ذلك، فهو يظل فقيرا في قوته وغناه، ولذلك بكى وراء المترجم. ومثلما هو الأمر في «جنون النهار»، فإن القانون لا يأمر إلا إذا تحققت عملية قراءته وفك رموزه وترجمته. القانون، يطلب بالنقل Ûbertragun et ûbersetzung et ûberleben، ويوجد الدين المزدوج بداخله. وعليه، يجب تتبع نتيجته بدقة مع الإله وضمن إسمه.

يعد الدين المزدوج غير قابل للسداد ويمر بين الأسماء. فهو يتجاوز قبليا حاملي الأسماء الذين نقصد بهم الأجسام الفانية، التي تختفي وراء بقاء الإسم. والحال، أن إسم العلم ينتمي ولا ينتمي إلى اللغة. ولمزيد من التوضيح يمكن القول، إنه ينتمي ولا ينتمي إلى متن النص الذي سيترجم، والذي ينتظر الترجمة «L'a traduire». فالدين لا يلزم ذواتا حية بل أسماء على ضفة اللغة، أو بشكل أدق، الخط المحدد لعلاقة هذه الذات الحية باسمها؛ على اعتبار أن هذا الأخير يقف على ضفة اللغة. وسيكون هذا الخط هو ما سيترجم من لغة إلى أخرى، ومن ضفة إسم علم إلى ضفة أخرى. وهذا التعاقد اللغوي بين لغات عديدة، يعتبر متفردا؛ فهو من جهة لا يشكل ما نسميه عموما، بعقد اللغة، أي ما يضمن تأسس لغة ما ووحدة نسقها، والعقد الاجتماعي الذي يربط مجموعة ما في هذا الإطار. ومن جهة أخرى، نفترض عموما بأنه من واجب كل عقد، كي يكون صالحا ومؤسسا، أن يحصل داخل لغة واحدة فقط، أو يستدعي إمكانية للترجمة، ممنوحة سلفا – كما هو الشأن في المعاهدات الدبلوماسية والتجارية –، إذ من اللازم التحكم في تعددية اللغات. أما بالنسبة لنا هنا، وعلى خلاف ذلك؛ فإن العقد بين لغتين أجنبيتين، يؤدي إلى السماح بقيام الترجمة التي ستسمح بدورها بكل أنواع التعاقدات المعروفة. ولا يحتاج توقيع هذا العقد المتفرد إلى كتابة موثقة ومحفوظة، وإن كان ذلك لم يمنعه من الحدوث كأثر أو كخط. ويتم هذا الحدوث بالرغم من كون مجاله لا ينتمي إلى أية موضوعية امبريقية أو رياضية. إن موضع Topos، هذا العقد يعتبر استثنائيا ووحيدا، ويستحيل التفكير فيه عمليا ضمن المقولة المألوفة للعقد، إذ من الممكن تسميته في السنن التقليدية بالعقد الترنسندنتالي، ما دام في الحقيقة، يسمح بإمكانية قيام كل عقد؛ بدءا بما نسميه عقد اللسان ضمن حدود لغة محلية واحدة. وهذا إسم آخر ربما لأصل الألسن. ونحن لا نقصد هنا أصل اللغة Langage؛ بل الألسن Langues، فقبل اللغة كانت الألسن.

وسيكون عقد الترجمة بهذا المعنى الشبه ترنسندنتالي، هو العقد ذاته؛ العقد المطلق والشكل التعاقدي للعقد؛ وما يسمح لهذا الأخير بأن يكون ما هو عليه. هل نقول بأن القرابة بين اللغات تفترض هذا العقد أم أنها تمنحه موضعه الأول ؟ ونحن نتعرف هنا على الدائرة الكلاسيكية التي تبدأ في الدوران، عندما نتساءل حول أصل اللغات أو المجتمع.

والملاحظ، أن بنيامين، الذي يتحدث في الغالب عن القرابة بين اللغات، لا يقوم بذلك كباحث مقارن أو كمؤرخ للغات. فهو لا تهمه عائلات اللغات، بقدر ما تهمه صلة القرابة الأساسية والأكثر غموضا، والتلاؤم الذي يشك في كونه سابقا على خط أو عقد ما هو مقبل على الترجمة. ولربما كانت هذه القرابة وهذا التلاؤم Verwandt schaft، بمثابة رباط راسخ بفعل عقد الترجمة، وذلك بالقدر الذي تكون فيه حالات البقاء مغايرة لأشكال الحياة الطبيعية، ولقرابات الدم وللتداخلات الإمبريقية. «إن هذا التطور الشبيه بتطور حياة أصلية ومن مستوى عال، يحدد عبر غاية أصلية ومن مستوى عال أيضا. وهذا الترابط الذي يبدو بديهيا بين الحياة والغاية، والذي ينفلت من المعرفة تقريبا؛ لا يتجلى إلا عندما يتم البحث عن الهدف المحفز لكل الغايات المتفردة ضمن مستوى عال؛ وليس ضمن المجال الخاص بهذه الحياة. فكل الظواهر الحيوية ذات الأهداف المحددة مثل غاياتها ذاتها؛ تتجه في آخر المطاف، ليس نحو الحياة، بل نحو التعبير عن ماهيتها، نحو تمثل Darstellung دلالتها. هكذا سيكون هدف الترجمة في الأخير، هو التعبير عن العلاقة الأكثر حميمية بين اللغات».

لن تسعى الترجمة إلى قول هذا أو ذاك، وإلى نقل هذا المحتوى أو ذاك، وإيصال حمولة معنى ما؛ بل تسعى إلى ملاحظة التلاؤم بين اللغات وإبراز إمكاناتها الخاصة. وهذا الأمر الذي يصدق على النص الأدبي والنص المقدس، يحدد ربما ماهية الأدبي والمقدس، بالرجوع إلى جذرهما المشترك.

لقد استعملت عبارة : «ملاحظة التلاؤم بين اللغات»، لتسمية ما يعتبر غريبا ضمن عبارة بنيامين : «التعبير عن العلاقة الأكثر حميمية بين اللغات»، والتي ليست مجرد تمثيل ولا حتى شيئا آخر. فالترجمة تسمح بحضور تلاؤم، لم يكن أبدا حاضرا ضمن العرض، وذلك بشكل فعال ومعلن وتنبؤي. ونستحضر هنا الطريقة التي كان كانط يحدد من خلالها أحيانا، العلاقة مع ما هو سام Sublime، فهو تمثيل غير ملائم لما يقدم نفسه رغم ذلك. وهنا يتقدم خطاب بنيامين عبر المنعرجات : «يستحيل على الترجمة أن تبرز هذه العلاقة الخفية من جراء ذاتها وأن تعيدها Herstellen؛ ولكن من الممكن أن تعرفها Darstellen بتعيينها داخل بذرتها أو داخل توترها. وهذا العرض لدال ما Darstellung eines bedeuteten عن طريق المحاولة وبذرة الإرجاع، هي طريقة أصلية في العرض، لا مثيل لها في مجال الحياة غير اللغوية. لأن هذه الأخيرة تعرف من خلال التمثيلات Analogies والعلامات Signes، أنماطا أخرى للإحالة Hindeutung مغايرة للتحيين المركز، أي الفعال والمعلن، Vorgreifend andeutende. لكن العلاقة التي نفكر فيها، هذه العلاقة الحميمية بين اللغات، هي علاقة تقارب أصلي، تتمثل في كون اللغات ليست غريبة بعضها عن بعض، بل هي قبليا، ذات صلة قرابية ضمن ما تريد قوله، وبغض النظر عن كل العلاقات التاريخية. وهنا يتمركز لغز هذه القرابة برمته. فما المقصود بعبارة «ما تريد قوله؟ «وماذا ينتظر من هذا العرض الذي لا يقدم فيه أي شيء، وفق الطريقة المألوفة للحضور ؟ إن الأمر يتعلق بالإسم والرمز والحقيقة والحرف. ومن بين المرتكزات العميقة لنص «مهمة المترجم» وأيضا لنص 1916، نجد نظرية الإسم. فاللغة تم تحديدها انطلاقا من الكلمة ومن امتياز التسمية. وهذا تأكيد صارم جدا، إن لم نقل إنه برهاني جدا. فالأداة الأصلية للمترجم، هي الكلمة وليست القضية، أي التمفصل التركيبي Articulation syntaxique. وللدفع بنا إلى التفكير في هذا الأمر، سيقترح بنيامين صورة غريبة : فالقضية Satz، ستكون بمثابة «الحائط

القائم أمام لغة ما هو أصلي»، في حين أن الكلمة، التي تتلو الكلمة الحرفية Wortlichkeit، هي بمثابة الأركان. ففي الوقت الذي يشيد فيه الحائط بهدف الإخفاء، لأنه موجود أمام ما هو أصلي، تقوم الأركان بالدعم، وتفسح المجال أمام الضوء لرؤية هذا الأصلي، وهنا نجد أنفسنا قريبين من «الممرات الباريسية». إن امتياز الكلمة، يدعم طبعا امتياز الإسم، ومعه امتلاك إسم العلم كبرهان، وكإمكانية أمام عقد الترجمة، لأنه ينفتح على المشكل الاقتصادي للترجمة، سواء تعلق الأمر بالاقتصاد كقانون خاص، أو بالاقتصاد كعلاقة كمية. فهل تعني الترجمة تحويل إسم علم إلى عدة كلمات أو جملة أو وصف إلخ...؟

هناك إذن، ما ينتظر الترجمة L'a traduire، والذي يحدد ويتعاقد من الجهتين ولأنه يلزم الأسماء الخاصة الموجودة على ضفة اللغة أكثر من إلزامه للمؤلفين، فهو لا يدعو أساسا إلى التواصل، ولا إلى العرض، ولا إلى الوفاء بالتزام موقع سلفا، بل يدعو إلى إقرار العقد وتوليد العهد، أي الرمز Symbole، وذلك بمعنى لا يشير إليه بنيامين من خلال هذه الكلمة، بل يوحي به من خلال استعارة الجرة La méta-phore de l'amphore، أو لنقل من خلال اللا استعارة، ما دمنا قد شككنا في المعنى المألوف للإستعارة. وإذا كان المترجم لا يعيد النسخة ولا الأصل، فلأن هذا الأخير يبقى ويتحول. وستشكل الترجمة في الحقيقة، لحظة نموه الخاص، حيث سيكتمل في اتساعه. لكن يجب ألا يؤدي هذا النمو إلى أي شكل ولا إلى أي اتجاه. وهذا هو الأمر الذي جعل بنيامين يخضع لمنطق «النطفة». فالنمو مطالب بالإنجاز والملء والإضافة – ونلاحظ هنا بأن لفظة Erganzung تتكرر بكثرة – وإذا ما كان الأصل يستدعي الإضافة، فلأنه لم يكن في الأصل ممتلئا وتاما وكليا ومطابقا لذاته. فمنذ أصل الأصل الذي ينتظر الترجمة، كان هناك السقوط والنفي. وعلى المترجم أن يسترد Erlosen ويغفر ويحل محله لتبرئة ما بذمته، والتي هي في العمق بدون عمق. «إن مهمة المترجم، تتمثل في استرداد هذه اللغة الخالصة والمنفية داخل اللسان الأجنبي،

استردادها ضمن لسانه الخاص وتحريرها، بنقلها كلغة أسيرة داخل العمل». فالترجمة هي نقل شاعري Umdichtung، وسنكون مطالبين بمساءلة ماهية ما تحرره هذه الترجمة، أي «اللغة الخالصة». لكن لنشر الآن، بأن هذا التحرير، يفترض هو نفسه حرية المترجم المرتبطة بهذه «اللغة الخالصة». ويجب على هذا التحرير الذي يقوم به من خلال تجاوز حدود اللغة المترجمة وتحويلها بدورها، أن يتسع ويكبر ويعمل على تنمية اللغة. وبما أن هذا النمو يساهم أيضا في الإضافة باعتباره رمزا، فإنه لا يعيد الإنتاج، بل يجمع من خلال الإضافة Ajointe en ajoutant. وهنا تبرز المقارنة المزدوجة Vergleich، وكل هذه الألعاب والإضافات الاستعارية.

- «مثلما أن المماس Tangente، لا يلمس الدائرة إلا بشكل عابر وفي نقطة واحدة، حيث أن هذا التماس وليست النقطة، هو المحدد للقانون الذي بمقتضاه يتابع إلى ما لا نهاية، مساره على خط مستقيم، كذلك الترجمة. فهي تمس الأصل بطريقة عابرة وفي نقطة معنى لا متناهية الصغر، لتتبع مسارها الخاص وفق قانون الأمانة داخل حرية الحركة اللغوية».

يستعمل بنيامين، دائما لفظة عابر Fluchtig، كلما تحدث عن التماس Beruhrung بين جسمي نصين أثناء عملية الترجمة. وقد شدد على هذه الخاصية العابرة ثلاث مرات على الأقل، أثناء حديثه عن الصلة بالمعنى وعن نقطة المعنى اللامتناهية الصغر التي تلمسها اللغات بالكاد. «فالتناغم بين اللغات هو من العمق، بحيث أن المعنى لم يتم مساسه من طرف ريح المعنى، إلا على شاكلة قيتارة تتحرك بالرياح Harpe eolienne - ويتعلق الأمر هنا تحديدا بترجمات هولدرلين Hölderlin لنصوص سوفوكليس Sophocle».

كيف يمكن تصور نقطة معنى لا متناهية الصغر ؟ وبأي قياس سنقدرها ؟ ستكون الاستعارة هنا، بمثابة السؤال والجواب. وإليكم

الاستعارة الأخرى، التي لا تهم الامتداد عبر خط مستقيم ولا متناه، بل الاتساع عن طريق الإضافة، ووفق الخطوط المنكسرة للمقطع الثاني.

-«مثلما أن أجزاء جرة مكسرة، يجب لكي يعاد جمعها كلية، أن تكون جزيئتها متجاورة وإن لم تكن متشابهة، كذلك يجب على الترجمة ألا تكون مشابهة لمعنى الأصل، بل أن تعمل ضمن حركة محبة في أدق تفاصيلها، على تمرير نمط تصور الأصل، عبر لغتها الخاص. هكذا فكما أن الأجزاء المكسرة تصبح معروفة كأجزاء لنفس الجرة، كذلك فإن الأصل والترجمة يصبحان معروفين كأجزاء للغة أكبر».

لنتابع حركة المحبة هاته، وحركة هذا المحب Liebend، الذي يعمل داخل الترجمة. فهو لا يعيد إنتاج معنى الأصل، ولا يرجعه ولا يعرضه، وبشكل أساسي فهو لا يرده إلا في حالة استثنائية، وذلك ضمن نقطة التماس أو ملامسة المعنى اللامتناهي الصغر. إنه يمدد جسم اللغات، ويجعل اللغة في وضعية امتداد رمزي. وتعني الرمزية هنا، أنه بقدر ما يكون الإرجاع ضئيلا، بقدر ما يكون الحاصل الجديد الذي أعيد تشكيله شاسعا. ولا يتعلق الأمر هنا بكل Tout، بل بمجموع Ensemble لا يتناقض انفتاحه مع الوحدة. ويشبه ذلك، الجرة التي تمنح موضعها الشعري Topos poétique، للعديد من التأملات حول الشيء واللغة، من هولدرلين إلى ريلكه Rilke إلى هايدجر Heidegger. فالجرة هي شيء واحد بذاته منفتح على الخارج، وهذا الانفتاح، يفتح الوحدة ويجعلها ممكنة ويمنع عنها الكلية Totalité، إنه يسمح لها بالأخذ والعطاء. وإذا ما كان نمو اللغة مطالبا أيضا بإعادة التشكيل دون العرض، وكان هذا هو الرمز، فهل بإمكان الترجمة أن تدعي الحقيقة ؟ وهل تعتبر الحقيقة بمثابة الإسم الذي يفرض قانونه على الترجمة ؟

إننا نصل هنا إلى حد الترجمة، ضمن نقطة لا متناهية الصغر بدون شك. فما هو غير قابل للترجمة بشكل خالص، والقابل للترجمة بشكل

خالص أيضا، يخترقان بعضهما بعضا، وتلك هي الحقيقة «المجسدة». إن نقطة الحقيقة تظهر أكثر من مرة في نص «مهمة المترجم». ويجب علينا ألا نتسرع في الإمساك بها، إذ لا يتعلق الأمر بحقيقة ترجمة مطابقة أو أمينة لنموذجها وهو الأصل. ولا حتى بنوع من تطابق اللغة مع المعنى أو الواقع أو عرض شيء ما، سواء من جانب الأصل أو من جانب الترجمة. وإذن ما المقصود من الحقيقة ؟ وهل يعتبر الأمر جديدا إلى هذا الحد ؟

لننطلق مرة أخرى مما هو «رمزي»، ولنذكر باستعارة الجرة. فالترجمة تقترن بالأصل حينما يتكامل المقطعان المتجاوران والمختلفان، ليشكلا لغة أكبر، من خلال بقاء يحولهما معا. ذلك أن اللغة الأم للمترجم، تضعف بدورها كما ذكرنا من قبل. وذلك على الأقل، هو تأويلي وترجمتي و«مهمتي كمترجم». وهو ما سميته أيضا بعقد الترجمة : زواج أو عقد زواج مع وعد بإنجاز طفل تكون بذرته مجالا للتاريخ وللنمو. إنه عقد زواج نطفي. وقد أكد بنيامين، بأن الأصل يكبر داخل الترجمة، فهو ينمو ولا يعاد إنتاجه. وأضيف، مثل طفل، هو طفله بدون شك، لكنه بفعل حواره مع ذاته، يصبح شيئا آخر غير كونه إنتاجا خاضعا لقانون التوالد. فهذا الوعد يشير إلى مملكة، «موعودة وممنوعة في الوقت نفسه، حيث تتصالح اللغات فيما بينها وتتكامل». وهذه من أكثر الإشارات ذات الخاصية البابلية، والمتعلقة بتحليل الكتابة المقدسة كنموذج وكحد لكل كتابة، وعلى الأقل لكل كتابة شعرية Dichtung في كينونتها التي تنتظر الترجمة Son être à – traduire؛ إذ لا يمكن التفكير في المقدس بمعزل عن كينونة انتظار الترجمة، ما داما يتجليان على ضفة نفس الحد. وهذه المملكة لا يتم بلوغها ولمسها ووطؤها من طرف الترجمة، فهناك ما يمكن تسميته بما لا يمكن لمسه، فهو ليس فقط موسوما بما ينقصه من أجل التحقق، إذ أن الترجمة كوعد، هي بمثابة حدث وتوقيع حاسم للعقد. وسواء تم الإلتزام به أو لم يتم، فإن ذلك لا يمنع الالتزام ذاته من الحضور ومن ترك وثيقته. فالترجمة التي يصل

بها الأمر إلى حد الوعد بالمعالجة والحديث عن ذلك، والرغبة والترغيب في ذلك، هي عبارة عن حدث نادر وعظيم.

وقبل الاقتراب من مسألة الحقيقة، نطرح هنا سؤالين : أين يتجلى ما لا يمكن لمسه إذا ما كان موجودا ؟ ولماذا تدفعني استعارة أو لا استعارة بنيامين إلى التفكير في الزواج، وبشكل أوضح، في فستان الزواج ؟

1) ما لا يمكن مسه، وما لا يمكن الإحساس به، وما لا يمكن لمسه Unberuhrbar، يسحر ويوجد عمل المترجم. فهويريد لمس ما لا يمكن لمسه، أي ما يتبقى من النص حينما يتم تبليغ ما يمكن تبليغه أو تعليمه. وهو ما أقوم به هنا بعد موريس غاندياك وبفضله؛ علما بأن بقية غير ملموسة من نص بنيامين، ستظل قائمة وسليمة عند نهاية العملية، ستظل غير ممسوسة وعذراء، رغم جهد الترجمة الفعال والدقيق. فالدقة لا تلمس أي شيء هنا. وقد نجازف باقتراح قضية غير معقولة ظاهريا، مفادها أن النص سيحافظ على عذريته بشكل أكبر بعد وقوع الترجمة، كما أن غشاء البكارة Hymen، كعلامة على هذه البكارة، سيظل أكثر حفاظا على ذاته بعد تحقيق الزواج L'autre hymen، أي بعد الوفاء بالعقد وإتمام الزفاف. طبعا، فإن الإتمام الرمزي لن يبلغ نهايته، ومع ذلك، فإن وعد الزواج سيتم، وتلك مهمة المترجم الدقيق جدا، والتي لا مناص منها.

لكن، أين يتجلى ما لا يمكن لمسه ؟ لنتدارس مرة أخرى الاستعارات واللا استعارات، أو ما يدعوها بنيامين بـ Ubertragungen، التي هي ترجمات واستعارات الترجمة وترجمات الترجمة Ubersetzungen واستعارات الإستعارة. لنتدارس إذن كل هذه المقاطع البنيامينية Ben-jaminiens.

إن أول صورة تظهر هنا، هي صورة الفاكهة والغشاء والنواة والقشرة Kern، frucht، schale. فهي تصف في التحليل الأخير، التمييز الذي لا يريد بنيامين التخلي عنه أو التساؤل حوله. ونتعرف

هنا على نواة تتمثل في الأصل، الذي يسمح بأن يترجم وتعاد ترجمته من جديد؛ وهو أمر غير مسموح للترجمة باعتبارها كذلك. وحدها النواة باستطاعتها أن تقدم نفسها لعملية ترجمة جديدة، دون أن يحصل لها الإنهاك؛ لأنها تقاوم الترجمة المنجذبة نحوها. ذلك أن العلاقة بين المحتوى واللغة، وقد نقول أيضا بين المضمون والشكل وبين الدال والمدلول، إذ لا تهم التسمية هنا، تختلف عن العلاقة بين النص الأصلي والترجمة. وفي هذا السياق، يقابل بنيامين بين المضمونgechalt واللسان أو اللغة Sprache. ففي العلاقة الأولى، تكون الوحدة مبنية ودقيقة ولصيقة، مثل علاقة الفاكهة بقشرتها، Peau, écorce, pelure. ولا يعني ذلك أنهما غير منفصلين؛ إذ من الممكن التمييز بينهما من حيث المبدأ، لكنهما ينتميان إلى كل عضوي. وهنا تبدو أهمية كون الاستعارة نباتية وطبيعية، أي ذات علاقة بالطبيعة: «إن الأصل المترجم، لا يبلغ تماما هذه المملكة. وتبرز في هذا الإطار، حقيقة كون الترجمة هي أكثر من التواصل. وبشكل أدق، يمكننا تجديد هذه النواة الأساسية، باعتبارها، ما يوجد داخل الترجمة، وما هو غير قابل للترجمة من جديد، إذ مهما تم استخراج ما يمكن إيصاله عن طريق الترجمة، فلا بد أن يظل هناك، ذلك الذي لا يمكن لمسه والذي يستهدفه عمل المترجم الحقيقي. فهو غير قابل للتبليغ، كما هو الشأن بالنسبة للكلام الخلاق النابع من الأصل Ubertragbar wie das dichterwort des originals، إذ أن علاقة المضمون باللغة، تختلف تماما عن علاقة الأصل بالترجمة. ففي الأصل، يشكل المضمون واللغة وحدة محددة، مثل الفاكهة والقشرة».

لنقشر بعض الشيء، بلاغة هذا المقطع . فليس من المؤكد أن تعني النواة الأساسية والفاكهة نفس الشيء. إن النواة الأساسية، وما لا يقبل الترجمة من جديد داخل الترجمة، ليس هو المضمون، بل هذا الالتصاق بين المضمون واللغة، بين الفاكهة والقشرة. وقد يبدو ذلك غريبا وغير واضح، إذ كيف يمكن للنواة أن تتموقع بين الفاكهة والقشرة ؟ مما لا

شك فيه، أنه يجب اعتبار النواة، أولا كوحدة صلبة ومركزية، تربط الفاكهة بالقشرة والفاكهة بذاتها أيضا، خصوصا وأن النواة تعتبر غير قابلة للمس، لكونها لا مرئية في قلب الفاكهة. ستكون النواة إذن، هي أول استعارة لما يشكل وحدة الحدين في الاستعارة الثانية. لكن هناك استعارة ثالثة، غير صادرة عن الطبيعة هذه المرة، فهي تخص علاقة المضمون باللغة داخل الترجمة وليس ضمن الأصل. وهذه العلاقة مختلفة، ولا أعتقد بأن كلامي سيكون مصطنعا بإلحاحي على هذا الاختلاف بين المصطنع والطبيعي. وبالفعل، فما الذي يسجله بنيامين بشكل عابر، وبنوع من الملاءمة البلاغية أو البيداغوجية ؟ يسجل «بأن لغة الترجمة تغلق مضمونها مثل المعطف الملكي ذي الثنايا الواسعة. إنها عبارة عن دال لغة أسمى منها، وبذلك فهي تظل غير ملائمة ومجبرة وغريبة عن مضمونها الخاص». هذا جميل ويحتاج إلى ترجمة جميلة من قبيل : فروة بيضاء، تتويج، مشية مهيبة. فالملك يتوفر على جسم – ليس هو النص الأصلي بل ما يشكل مضمون النص المترجم –لكن هذا الجسم موعود فقط ومعلن عنه ومخفي من طرف الترجمة. فاللباس ملائم، لكنه لا يشد الشخص الملكي بالدقة المطلوبة. وهذا ليس ضعفا، لأن أفضل الترجمات تشبه هذا المعطف الملكي. فهي تظل منفصلة عن الجسم الذي ترتبط به، إنها تقترن به دون اقتران. ويمكننا تطريز هذا المعطف، مقرين بضرورة هذه الترجمة الاستعارية للترجمة Ubertragung. مثلا، يمكن أن نقابل هذه الاستعارة باستعارة القشرة والنواة، مثلما نقابل التقنية بالطبيعة. فاللباس ليس طبيعيا، إنه ثوب ونص، وهذه استعارة أخرى للإستعارة؛ ويظهر هذا النص بالضبط، إلى جانب العقد الرمزي. والحال، أنه إذا كان النص الأصلي عبارة عن طلب للترجمة، فإن الفاكهة، إن لم نقل النواة، ستطالب بأن تحل مكان الملك أو الإمبراطور الذي سيحمل اللباس الجديد: ونحن نتصوره عاريا تحت ثنايا ثيابه الواسعة in weiten falten. أكيد أن المعطف والثنايا يحميان الملك من البرد ومن اعتداء الطبيعة. لكن قابلية الرؤية، مثل

الصولجان، هي شعار القانون. إنها مؤشر السلطة والقدرة على وضع القانون. ونستنتج من ذلك، أن ما يهم هو ما يحدث تحت المعطف، أي جسم الملك وليس القضيب، الذي تشغل الترجمة لسانها حوله، وتصنع الثنايا وتعجن الأشكال، وتخيط الجوانب، وتثقب وتطرز. لكنها تظل دائما، عائمة وفضفاضة على بعد مسافة من المضمون.

2) إن المعطف يقترن بجسم الملك، بهذا القدر من الدقة أو ذاك. لكن وبخصوص ما يحدث تحت المعطف، كيف يمكننا فصل الملك عن الزوج الملكي ؟ فهذا الزوج المتمثل في الملك وحلته، في المضمون واللسان، في الملك والملكة؛ هو الذي يضع القانون ويضمن كل عقد منذ أول تعاقد. ولا ننسى بأن مشهد الترجمة يتضمن الجنيالوجيا أو الميراث، لذلك فكرت في فستان الزواج.

طبعا، فإن بنيامين لا يدفع بالأمور صوب الترجمة التي قمت بها، علما بأنني قرأته مترجما في البداية. لذلك مارست بعض الحرية تجاه مضمون الأصل، سواء تعلق الأمر باللغة أو بالأصل الذي هو الآن بالنسبة إلي، الترجمة الفرنسية. وقد أضفت معطفا آخر للأول، وهو لا يزال فضفاضا، لكن أليس ذلك هو مآل كل ترجمة ؟ هذا ما آلت الترجمة على نفسها الوصول إليه.

ورغم التمييز بين استعارتي القشرة والمعطف – وتحديدا المعطف الملكي، فإن بنيامين استعمل لفظة «ملكي» هناك، حيث قد يكتفي آخرون بكلمة «معطف» – رغم التقابل بين الطبيعة والفن، فإنه توجد في الحالتين معا، وحدة المضمون واللغة، وحدة طبيعية في الحالة الأولى ووحدة رمزية في الثانية. غير أن الوحدة في الترجمة تشير بشكل استعاري إلى وحدة «طبيعية» وتعد بلسان أو بلغة أكثر أصالة، وكأنهما ساميين بالقدر غير المحدد الذي يظل فيه الوعد ذاته، أي الترجمة؛ غير ملائم Un amgemessen، عنيفا ومجبرا gewaltig وغريبا Fremd. وهذا الانكسار، يجعل كل ترجمة استعارية Ubertragung بدون جدوى، بل ويمنع مثل هذه الترجمة التي عوضتها الترجمة الفرنسية بلفظة

«نقل Transmission». طبعا، فإن الكلمة تتلاعب أيضا، مثل النقل، بالتحول الانتقالي أو الاستعاري. وستحضر كلمة Ubertragung بقوة فيها بعد. فإذا كانت الترجمة «تزرع» الأصل في حقل لساني آخر، بشكل نهائي يستدعي السخرية؛ فإن ذلك يتم بالقدر الذي لا يمكن فيه تحويل هذا الأصل، اعتمادا على النقل Ubertragung، بل فقط عبر تنصيبه Erheben من جديد في الساحة بمعية عناصر أخرى. ليست هناك ترجمة للترجمة، ذلك هو الأكسيوم الذي بدونه لن تكون «مهمة المترجم». فإذا لمسنا الأصل، فإننا سنلمس – وهذا أمر غير مسموح به – ما لا يلمس ضمن ما هو غير قابل للمس، أي ما يضمن للأصل بأن يظل كذلك. وهذا الأمر ذو صلة بالحقيقة التي تبدو ظاهريا متجاوزة لكل ترجمة استعارية Ubertragung، ولكل ترجمة للترجمة Ubersetzung. فالحقيقة ليست هي التطابق التمثيلي بين الأصل والترجمة، وليست هي التوافق الأول بين الأصل والموضوع أو الدلالة الخارجة عنه. ستكون الحقيقة بالأحرى، هي اللغة الخالصة، التي لا ينفصل فيها المعنى والحرف. وإذا ما كان مثل هذا الوضع، مثل هذا الحدث كوضع غير موجود، فإننا لن نستطيع التمييز بين الأصل والترجمة ولو مبدئيا. إن بنيامين بحفاظه على هذا التمييز كمعطى أصلي لكل عقد للترجمة – بالمعنى شبه الترنسندنتالي الذي تحدثنا عنه من قبل – سيكشف أساس هذا الحق، وبالتالي سيبرز إمكانية حق الأعمال وحق المؤلف، الذي يدعي الحق الوضعي الاستناد إليه. وهذا الأخير، سينهار عند أدنى احتجاج على الحد الفاصل بين النص الأصلي والنص المنقول، بل على هوية الذات أو تمام الأصل. وما يقوله بنيامين عن علاقة الأصل بالترجمة نجده مترجما بلغة خشبية، تعيد إنتاج المعنى بأمانة مع ذلك، على عتبة كل الأبحاث القانونية المتعلقة بالحق الوضعي للترجمات. وقد يتعلق هذا الأمر بالمبادئ العامة للاختلاف بين الأصل والترجمة – حيث تشتق الثانية من الأول – كما قد يتعلق بترجمات الترجمة. وتعتبر هذه الأخيرة مشتقة من الأصل وليس من الترجمة الأولى.

وسأقترح عليكم الآن مقتطفات من القانون الفرنسي، الذي يبدو من وجهة النظر هاته، مغايرا للقوانين الغربية الأخرى – ومع ذلك، من اللازم أن يهتم البحث في مجال القانون بترجمة النصوص القانونية – وكما سنرى، فإن هذه القضايا تستدعي تمركز ثنائيات مثل: تعبير / معبر عنه، دال / مدلول، شكل / مضمون. وقد بدأ بنيامين حديثة بالقول، إن الترجمة شكل، لذلك، فإن الانفعال بين الرامز والمرموز ينظم كل بحثه. والتساؤل المطروح هو : إلى أي حد يعتبر نسق التقابل ضروريا لهذا الحق ؟ لأنه هو الوحيد الذي يسمح انطلاقا من التمييز بين الأصل والترجمة بالاعتراف بشيء من الأصالة لهذه الأخيرة.

3- الحق في الترجمة وحقوق المترجم :

أكيد، أن هذه الأصالة تعتبر محددة، وتلك موضوعة من بين الموضوعات الفلسفية الكلاسيكية Philosophémes، حول أساس هذا الحق كأصالة في التعبير. ومما لاشك فيه، أن التعبير يقابل المحتوى، كما أن الترجمة التي يفترض فيها عدم المساس بالمحتوى، لا يمكنها أن تكون أصلية إلا عبر اللغة كتعبير، لكن التعبير يقابل أيضا ما يدعوه فقهاء القانون الفرنسي بتركيب الأصل. وعلى العموم، فنحن نموضع التركيب من جهة الشكل؛ والحال أن شكل التعبير الذي نعترف من خلاله بأصالة المترجم وبالتالي بحق المؤلف المترجم droit d'auteur traducteur هو مجرد شكل تعبير لساني واختيار للكلمات داخل اللغة، ولا شيء خارج ذلك.

وأستشهد هنا بكلود كلومبي Claude Colombet، صاحب مؤلف «*الخاصية الأدبية والفنية*، 1976، *Propriété littéraire* et artis-tique، Dalloz»، والذي أقتطف منه بعض الأسطر، بناء على قانون 11 مارس 1957، المثبت في بداية الكتاب والذي لا يسمح إلا «بالتحليلات والاستشهادات القصيرة بغرض الإيضاح وإعادة المثال». ذلك أن «كل تصوير أو نسخ كلي أو جزئي تم القيام به دون موافقة المؤلف أو ورثته،

يعتبر ممنوعا»، ويشكل بالتالي «تزويرا يعاقب عليه طبقا للفصل 425 وما يليه من قانون العقوبات». ويقر الفصل 54 ما يلي : «إن الترجمات هي أعمال أصلية من حيث التعبير فقط – وهذا تحديد مفارق جدا، لأن حجر الزاوية يتمثل بالنسبة للمؤلف، في كون الشكل وحده هو الذي يمكنه أن يصبح ملكية وليست الأفكار والتيمات والمحتويات التي تعتبر ملكية جماعية وكونية[2] – وإذا كانت النتيجة الأولى جيدة، مادام الشكل هو الذي يحدد أصالة الترجمة، فإن هناك نتيجة أخرى، يمكن أن تهدم كل شيء، لأنها قد تؤدي إلى التخلي عما يميز الأصل عن الترجمة، في حالة ما إذا تم إقصاء التعبير وإقامة التمييز على مستوى المضمون. اللهم إلا إذا كانت قيمة التأليف، وكيفما كان نوعها، بمثابة مؤشر على كون العلاقة بين الأصل والترجمة لا ترتكز على التعبير ولا على المحتوى، بل على شيء آخر يتجاوز هذه التفاعلات».

لنتابع حرج فقهاء القانون – المثير للضحك في بعض تدقيقاته ذات الصبغة الأخلاقية – بغرض استنتاج بعض الأكسيومات من قبيل، «إن حق المؤلف لا يحمي الأفكار، لكن هذه الأخيرة يمكن أن تكون محمية بطريقة غير مباشرة، بوسائل أخرى غير قانون 11 مارس 1957» (نفس المرجع، ص 21). وتبرز هنا بوضوح الخاصية التاريخية والهشاشة المفهومية لهذه الصيغة الأكسيومية.

أما الفصل 4 من القانون المذكور، فيدرج الأفكار ضمن الأعمال المحمية. وبالفعل، فقد تم دائما الإقرار بأن المترجم يبين عن أصالته في اختيار تعابير تبرز بشكل جيد معنى النص، وذلك في إطار لغة أخرى، وكما يقول سفاتيي M. Savatier : «فإن عبقرية أية لغة، تمنح العمل المترجم وجها خاصا، لأن المترجم ليس مجرد عامل، فهو يساهم في إبداع اشتقاقي يتحمل مسؤوليته لوحده ». وهذا صحيح، لأن الترجمة

2- Cf. Tout le chapitre 1 de ce livre : «L'absence de protection des idées par le droit d'auteur».

-الفصل الأول : حق المؤلف وغياب حماية الأفكار.

ليست نتاج عملية آلية، إذ أن المترجم يمارس اجتهادا عقليا عبر اختياره للكلمات والعبارات. وبطبيعة الحال، ليس بإمكانه تغيير تركيبة العمل المترجم، لأنه مطالب باحترام هذا الأخير. وسيقول ديبوا Desbois نفس الشيء بلغته الخاص، مع بعض التدقيقات الإضافية : «إن الأعمال المشتقة تعتبر أصلية من خلال التعبير [الفصل 29]، ولا حاجة في أن يحمل العمل المعني طابع شخصية ما، لكي يكون أصليا بشكل نسبي، عن طريق التركيب والتعْبير، كما هو الشأن في الاقتباسات. ويكفي لهذا الغرض أن يقوم المؤلف الذي يتابع تطور عمل موجود مسبقا، بإبراز خصوصيته في التعبير. وهو ما يؤكده الفصل الرابع الذي يعترف بالمكانة الهامة للترجمات ضمن تعداده للأعمال المشتقة. سيقول الإيطاليون بنوع من السخرية: إن الترجمة خيانة Traduttore traditore، وهذه العبارة لها وجهان مثل العملية النقدية: فإذا كان هناك مترجمون رديئون يكثرون من تحريف المعنى، فإن هناك بالمقابل، مترجمين يشهد لهم بإتقان مهمتهم. فإمكانية الخطأ أو النقيصة، يقابلها منظور نقل أصيل؛ يتضمن معرفة دقيقة باللغتين ووفرة من الاختيارات الهادفة، وبالتالي مجهودا إبداعيا. ومعلوم أن الرجوع إلى القاموس يخص فقط المرشحين الرديئين للباكلوريا، أما المترجم المتقن لعمله فيبرز شخصيته ويبدع، مثل الرسام الذي ينقل صورة نموذجه. وقد سمحت المقارنة بين ترجمات عديدة لنفس النص بالتحقق من هذه النتيجة. إذ بإمكان كل ترجمة أن تختلف عن الأخرى، بدون أن تتضمن أي تحريف للمعنى. ويظهر تنوع أشكال التعبير عن نفس الفكرة والناتج عن إمكانية الاختبار، بأن مهمة المترجم تسمح بتجليات الشخصية» [*Le droit d'auteur en France*, Dalloz, 1978].

نسجل بالمناسبة، أن مهمة المترجم المندرجة في صراع اللغات – وتحديدا في صراع لغتين – تنتج فقط «مجهودا إبداعيا» – وهو مجهود أو ميل بدل أن يكون إتماما، كما أنه عمل حرفي بدل أن يكون

إنجازا فنيا – وحينما «يبدع» المترجم، فإنه يشبه الرسام الذي ينقل صورة نموذجه – فهل نحن في حاجة إلى تفسير هذه المقارنة السخيفة؟ غير أن استعمال كلمة «مهمة» يبدو متميزا في جميع الأحوال، وذلك من خلال كل الدلالات التي تنسجها هذه الكلمة، وما تسمح به من تأويل تقويمي مثل : الواجب، الدين، الرسم Taxe، الإتاوة، الضريبة، تكاليف الإرث، إلزام نبيل لكنه مجهود قريب من الإبداع، مهمة لا متناهية وعدم إتمام بشكل أساسي. وكأن مبدع الأصل المفترض ليس هو الآخر مدينا ومطالبا بأداء الضريبة وملزما تجاه نص آخر، يتمثل قبليا في نص المترجم.

وبين الحق الترنسندنتالي، كما يعلن عنه بنيامين باستمرار، والحق الوضعي كما هو مصاغ بدقة وأحيانا بفظاظة في الأبحاث حول حق المؤلف وحق الأعمال الإبداعية، يمكن إتباع خطوات المماثلة Analogie من بعيد. ففيما يخص مفهوم الاشتقاق وترجمات الترجمات مثلا، تعتبر هذه الاخيرة مشتقة من الأصل وليس من الترجمات السابقة. وإليكم ملاحظة أخرى لديبوا Debois الذي يرى : «أن عمل المترجم الذي يستشير ويستلهم ترجمة سابقة لا يفقد خصوصيته. فنحن لا نرفض صفة المؤلف بالنسبة لعمل مشتق من ترجمات سابقة، أي بالنسبة لذلك الذي اكتفى، من بين ترجمات عديدة منشورة؛ باختصار تلك التي تبدو له أكثر ملاءمة للنص الأصلي. فبانتقاله بين هذه الترجمة أو تلك، واختياره للمقاطع من هنا وهناك، سيبتكر عملا جديدا عبر عملية التركيب، التي تجعل عمله مخالفا للإنتاجات السابقة. فهو قد قام بعمل إبداعي، لأن ترجمته قدمت صيغة جديدة ونتجت عن المقارنة بين عدة إمكانات. إن المترجم سيبقى جديرا بالاحترام، رغم أنه سيصل عبر تأملاته إلى نفس نتيجة سلفه الذي يمكن فرضا أن يكون جاهلا لأعماله. وبدل أن يكون رد فعله اللاإرادي عبارة عن انتحال Plagiat، فإنه سيحمل علامة شخصيته وسيعرض «ذاتية جديدة» تستدعي الحماية. فالترجمتان المنجزتان بشكل منفصل وإنفرادي

وبدون أن يكون أحد المترجمين على علم بما أنجزه الآخر، ستؤديان إلى تجليات شخصيته. وستكون الترجمة الثانية عملا مشتقا من الأصل الذي ترجم، وليس من الترجمة الأولى «[نفس المرجع، ص. 41]».
وإذن، ما علاقة كل هذا بالحق في الحقيقة؟

4- الترجمة ومسألة الحقيقة :

يتجلى وعد الترجمة داخل مملكة تتصالح فيها اللغات. وكحدث رمزي خاص يجمع ويقرن ويزاوج بين لغتين تعتبران جزأين من كل أكبر، فإن هذا الوعد يستدعي لغة الحقيقة Sprache der wahrheit. وليس المقصود لغة حقيقية مطابقة لمحتوى خارجي، بل لغة تحيل فيها الحقيقة على ذاتها فقط. يتعلق الأمر بالحقيقة كأصالة، فهي حقيقة الفعل أو الحدث، المنتمية إلى الأصل عوض الترجمة، بالرغم من وجود الأصل في وضعية الطلب والاستدانة. وإذا ما كانت هناك أصالة وقوة حديثة ضمن ما نسميه عادة «ترجمة»، فلأن هذه الأخيرة تبرز كعمل أصلي. فهناك إذن طريقة أصلية وافتتاحية في الاستدانة تشكل مكان وزمان ما ندعوه بالعمل أو الأصل.

ولكي نترجم بشكل جيد المعنى القصدي لما يريد بنيامين قوله، حينما يتحدث عن «لغة الحقيقة»؛ وجب علينا الاستماع إلى ما يقوله عادة عن «المعنى القصدي» أو «الهدف القصدي» [Intention Meinung، art des meinens]؛ وكما يذكرنا موريس دي غانديياك، فإن هذه المقولات مستعارة من الفكر السكولائي، من طرف برنطانو Brentano وهوسرل Husserl. وهي تلعب دورا هاما، أو على الأقل واضحا جدا، ضمن نص «مهمة المترجم». فما هو المستهدف ضمن مفهوم الهدف Meinen ؟ لننطلق من النقطة التي تبدو فيها قرابة اللغات معلنة داخل اللغة، وذلك فيما وراء كل تشابه بين الأصل والنسخة، وباستقلال عن كل بنوة تاريخية. وكيفما كان الحال، فإن القرابة لا تعني بالضرورة التشابه. بناء على ذلك، فإن بنيامين بإبعاده للأصل التاريخي والطبيعي، لم يستبعد

بالمقابل، التأمل في الأصل بشكل عام، كما قام بذلك كل من روسو وهوسرل في سياقات وتحركات مشابهة، بل إن بنيامين سيوضح ذلك حرفيا: فلكي يتم بلوغ هذه القرابة أو هذا التقارب بين اللغات بشكل دقيق، «فإن مفهوم الأصل Abstammunbegriff يظل ضروريا».

وإذن، أين يمكننا البحث عن هذا التقارب الأصلي؟ إننا نراه معلنا ضمن ثني Ploiement وإعادة ثني Reploiement وبسط مشترك Co-déploiement للأهداف؛ فعبر كل لغة، هناك شيء ما مستهدف، يعتبر واحدا بالنسبة لكل اللغات؛ لكن ولا واحدة باستطاعتها بلوغه بشكل منفرد. فليس بإمكانها إدعاء بلوغه والوعد به، إلا باستعمال مشترك، وبسط مشترك للأهداف القصدية، «لكل أهدافها القصدية المتكاملة». وهذا البسط المشترك باتجاه الكل هو إعادة للثني، لأن ما يهدف إليه يتمثل في «اللغة الخالصة Die reine sprache» أو اللسان الخالص. إن المستهدف من طرف هذه العملية المشتركة Co-opération للغات وللأهداف القصدية، ليس متعاليا على اللغة، فهو ليس واقعا محاطا من كل جانب وكأنه برج نطوف حوله. كلا، فما تستهدفه قصديا بمفردها وجماعة داخل الترجمة، هي اللغة ذاتها كحدث بابلي، وليست اللغة الكونية بالمعنى اللايبنزي Leibnizien ولا حتى اللغة الطبيعية المتفردة؛ بل الكينونة اللغوية للسان L'être langue de la langue، اللسان أو اللغة باعتبارهما كذلك، أي هذه الوحدة بدون هوية ذاتية والتي مفادها أن هناك لغات وأنها ألسن.

تحيل هذه اللغات على بعضها البعض بطريقة مثيرة. فهي كما يقول بنيامين تتكامل، لكن لا يوجد أي اكتمال في العالم يمكنه أن يمثل ذلك أو أن يعرض لهذا التكامل الرمزي. وهذا التفرد - الذي لا يمثله أي شيء في العالم - يرجع بدون شك إلى الهدف القصدي، أو إلى ما حاول بنيامين أن يترجمه بلغة سكولائية وفينومينولوجية: فداخل نفس الهدف القصدي يجب التمييز بين الشيء، موضوع الهدف أي المستهدف Dasgemeinte، وطريقة الهدف Die art des meinens.

وطبعا، فإن مهمة المترجم تبعد المستهدف أو تتركه بين قوسين، حالما تأخذ بعين الاعتبار، العقد الأصلي للغات والأمل في وجود «لغة خالصة». إن نمط الاستهداف هو الذي يحدد لوحده مهمة الترجمة. فكل شيء يتم استهدافه في هويته المفترضة، وفق أنماط مختلفة، داخل كل لغة وداخل نص كل لغة. وعلى الترجمة أن تبحث وتنتج وتعيد إنتاج التكامل أو «التناغم» بين هذه الأنماط. ولما كان الإتمام أو التكملة غير معنيين بأية كلية دنيوية، فإن قيمة التناغم ستلائم هذا الإحكام الذي يمكن تسميته هنا بتوافق اللغات. ويسمح هذا التوافق لكل من اللغة الخالصة والكينونة اللغوية للسان بترديد صوتهما، معلنا عنهما بدل عرضهما. وطالما ظل هذا التوافق غير وارد، فإن اللغة الخالصة ستظل مختفية ومتكتمة Verborgen ومحبوسة داخل الحميمية الليلية للنواة. وستكون الترجمة هي وحدها القادرة على إخراجها من سجنها وتطويرها وتنميتها. لذلك سنقول باستمرار، انطلاقا من نفس الدافع ذي الخاصية العضوية أو الحيوية، بأن كل لغة تبدو ضامرة في وحدتها ونحيفة ومتوقفة النمو ومعاقة. وبفضل الترجمة، أي بفضل هذه الإضافة اللسانية التي تقدم عبرها لغة معينة وبطريقة متناغمة، ما تحتاج إليه لغة أخرى، فإن التلاقي بين اللغات، يضمن نموها، بل يضمن هذا «النمو المقدس للغات»، الذي يصل مداه إلى الحدود المهدوية Messianique للتاريخ.

5 - ترجمة النص المقدس :

كل هذا، يتم الإعلان عنه في عملية الترجمة عبر «البقاء الخالد للأعمال An ewigen fortelben der werke» أو «النهضة Aufleben اللامتناهية للغات». ويعتبر هذا الإحياء المستمر وهذا التجدد الدائم Aufleben ،Fort عن طريق الترجمة، بمثابة إعلان وتحالف ووعد أكثر مما هو تعبير عن البوح ذاته. ويبدو هذا السنن الديني أساسيا هنا. فالنص المقدس يضع الحد والنموذج الخالص للترجمة الخالصة، رغم استحالة

بلوغه، والمثال الذي يمكن من خلاله التفكير في الترجمة الأساسية أي الشاعرية، وتقويمها وتقديرها.

تعلن الترجمة كنمو مقدس للغات، الحد المهدوي بكل تأكيد، لكن علامة هذا الحد وهذا النمو لا تحضر gegenwartig إلا في «معرفة هذه المسافة» وفي الابتعاد Enthernung الذي يحيلنا عليها. ويمكننا معرفة هذا الابتعاد، لكن معرفته واستشعاره لا يغيبان إمكانية التغلب عليه. ومع كل ذلك، فهو يربطنا «بلغة الحقيقة هاته، والتي هي اللغة الحقيقية So ist diese sprache der whareit، die wahre sprache». ويتم هذا الرباط على طريقة «الاستشعار» كطريقة متوترة، تجعل الغائب حاضرا وتجعل الابتعاد كابتعاد Fort da. لنقل إن الترجمة هي التجربة، فما يترجم يتم تحمله؛ إذن فإن التجربة هي ترجمة أيضا.

إن ما يمنح القياس المثالي لكل ترجمة في آخر المطاف، هي الترجمة المنتظرة للنص المقدس، وقابليته الخالصة للترجمة. فالنص المقدس يحدد مهمة المترجم، ويعتبر مقدسا، لأنه يعلن عن نفسه كنص قابل للترجمة بكل بساطة وفي وضعية من ينتظر الترجمة. ولا يعني ذلك، أنه سيترجم فورا حسب المعنى الشائع الذي تم استبعاده منذ البداية. ولربما وجب علينا هنا، التمييز بين ما هو قابل للترجمة ما هو مترجم. فقابلية الترجمة الخالصة والبسيطة، تخص النص المقدس الذي لاينفصل فيه المعنى، لأنه عبارة عن «حقيقة متجسدة».

إن الدين والمهمة والتحديد كنداء للترجمة، لا تكف عن الهيمنة. فهناك دوما ما هو قابل للترجمة، ولكن بسبب عدم التمييز بين المعنى والحرفية Wort lichkeit، فإن ما هو قابل للترجمة بشكل خالص، بإمكانه أن يعلن عن ذاته، وأن يعطي ويعرض ويسمح بأن يترجم باعتباره غير مترجم. وانطلاقا من هذا الحد الداخلي والخارجي؛ فإن المترجم يتلقى كل إشارات الابتعاد Entfernung التي توجهه أثناء مساره اللامنتهي، على حافة الهوة والجنون والصمت. وهو ما تجلى في الأعمال الأخيرة

لهولدرلين، كترجمات لسفوكليس؛ حيث حدث انهيار للمعنى «من هوة إلى أخرى».

ولا يرجع هذا الخطر إلى حادث عرضي؛ بل هو بمثابة قابلية الترجمة وقانون هذه الأخيرة، والترجمة المنتظرة كقانون، والأمر المعطى والمتلقى، حيث يوجد الجنون في وضعية انتظار من الجانبين. وبما أن المهمة تعتبر مستحيلة على ضفاف النص المقدس الذي يحددها لك، فإن الذنب اللامتناهي يمنحك البراءة مباشرة.

إن ما تمت تسميته «بابل» هنا، هو القانون المفروض من طرف إسم الإله، الذي يأمرك بالترجمة، وينهاك عنها في الوقت نفسه، حيث يظهر لك الحد ويخفيه. لكن الأمر لا يتعلق فقط بالوضعية البابلية، بالمشهد أو البنية؛ بل أيضا بوضع وحدث النص البابلي، أي نص سفر التكوين، كنص متفرد ومقدس. فهذا الأخير يستند على القانون الذي يحكيه ويترجمه بشكل نموذجي. فهو يضع القانون الذي يتحدث عنه، ومن هوة إلى أخرى، يفكك البرج، كل برج، وكل أنواع البروج وفق إيقاع محدد.

ما يحدث داخل النص المقدس، هو حدث غياب المعنى. وانطلاقا من هذا الحدث، يمكن التفكير في النص الشعري أو الأدبي الذي يميل إلى استرجاع القداسة المفقودة ويترجم وفق نموذجها. ولا يعني غياب المعنى، الفقر؛ بل هو ذاته معنى خارج عن كل خاصية حرفية Littéralité. وهنا يوجد المقدس الذي يستسلم للترجمة، التي تمنحه ذاتها. فلا قيمة لهذا المقدس بدون الترجمة، وهذه الأخيرة ما كانت لتقع بدونه، فهما معا غير منفصلين. ففي النص المقدس «توقف المعنى عن كونه قسمة بالنسبة لفيض اللغة والوحي». فهو نص مطلق، لأنه لا يوصل شيئا في تجليه، ولا يقول شيئا ذا معنى خارج هذا الحدث نفسه. ويتداخل هذا الأخير بشكل مطلق مع فعل اللغة ضمن النبوءة مثلا. إنه عبارة عن خاصية حرفية للسان و «للغات الخالصة». وبما أن أي معنى لا يمكنه أن ينفصل ويحول وينتقل ويترجم داخل لغة أخرى باعتبارها

كذلك، أي كمعنى، فإنه يتحكم أيضا في الترجمة التي يرفضها على ما يبدو. فهو قابل للترجمة Ubersetzbar وغير مترجم، ولن يبقى سوى الحرف. وتلك هي حقيقة اللغة كلغة خالصة. لن يكون هذا القانون عبارة عن إكراه خارجي، لأنه يمنح الخاصية الحرفية حريتها. وضمن نفس الحدث، فإن الحرف يوقف اضطهاده في اللحظة التي يعود فيها هو الجسم الخارجي للمعنى ومشده Corset. فهو يترجم من تلقاء ذاته، وفي إطار علاقة الجسم المقدس بذاته، تنخرط مهمة المترجم.

ورغم كون هذه الوضعية هي بمثابة حد خالص، إلا أنها تقصي الدرجات والممكنات والفاصل والبين بين، والمجهود اللامتناهي من أجل بلوغ ما مضى وما منح هنا بين السطور؛ أي ما تم توقيعه. كيف ستترجمون التوقيع ؟ وكيف يمكنكم الامتناع عن ذلك، سواء تعلق الأمر بيهوه Yaweh أو ببابل أو ببنيامين الذي يضع توقيعه بالقرب من آخر كلمة كتبها؟

لكن، إذا تمسكنا بالحرف وبما بين السطور، فإننا سنجد أيضا توقيع موريس دي غاندياك، الذي أريد أن أستشهد به في الختام، طارحا السؤال التالي : هل يمكننا الاستشهاد بالتوقيع ؟

«إن كل الكتابات العظيمة، وأسماها الكتابة المقدسة، تتضمن بين السطور وعلى مستوى معين، ترجمتها الممكنة. فترجمة ما بين سطور النص المقدس، هي نموذج ومثال كل ترجمة».

VII

خطاب فرنكفورت[1]

سيدتي العمدة، سيدي القنصل العام، الأستاذ العزيز فالدنفيلس Waldenfels، أيها الزملاء والأصدقاء الأعزاء.

أستسمحكم في البداية، لأنني سأشرع في تحيتكم وشكركم بلغتي. وعلى أية حال، ستكون اللغة هي موضوع مداخلتي، وأقصد بذلك لغة الآخر ولغة الضيف ولغة الغريب والمستوطن والمهاجر أو المنفي. فما الذي ستفعله السياسة المسؤولة تجاه الجمع والمفرد، بداية بالاختلافات بين اللغات في أوروبا الغد وانطلاقا منها، على مستوى العولمة الجارية؟ ففي إطار ما ندعوه بنوع من التشكيك المتنامي ب«العولمة»، نجد أنفسنا على مشارف حروب أصبحت منذ تاريخ 11 شتنبر[*] وأكثر من أي وقت مضى، متأكدة من لغتها ومعانيها واسمها.

1- نال جاك دريدا جائزة ثيودور أدورنو لمدينة فرنكفورت، بتاريخ 22 شتنبر 2001. وتمنح هذه الجائزة التي أنشئت سنة 1977 كل ثلاث سنوات. وقد نالها كل من يورغن هابرماس J. Habermas وبيير بولي Pierre Boulez وجان لوك غودار J.L.Godard. وهي تكافئ الأعمال المسايرة لروح مدرسة فرنكفورت والمهتمة بمجالات الفلسفة والعلوم الاجتماعية والفنون [موسيقى، أدب، مسرح، سينما، إلخ..]. وقد قرأ دريدا الفقرات الأولى والأخيرة من خطابه بالألمانية، وهو الخطاب الذي كتب وترجم في شهر غشت. لهذا، فإن الإحالات على أحداث شتنبر أضيفت خلال يوم الاحتفال.

(*) يقصد دريدا الهجوم الإنتحاري الذي شنه أعضاء من القاعدة على البرجين التجاريين الشهيرين بنيويورك وعلى مقر البنتاغون الأمريكي والذي كان له وقع الصدمة القوية على الولايات المتحدة الأمريكية وعلى الغرب بشكل خاص، حيث بلغ عدد الضحايا أكثر من ثلاثة آلاف شخص.

وكاستهلال exergue لهذا الاعتراف المتواضع والبسيط، اسمحوا لي بأن اقرأ عليكم عبارة حلم بها فالتربنيامين Walter Benjamin(2) بالفرنسية، في إحدى الليالي. وقد نقلها بالفرنسية أيضا إلى غريتل أدورنو Gretel Adorno في رسالة وجهها إليها بتاريخ 12 أكتوبر 1939، من ملجأ نييفر Nièvre حيث كان محتجزا. وكان هذا الملجأ يسمى في فرنسا آنذاك «مخيم العمال المتطوعين».

ففي هذا الحلم الذي كان منعشا euphorique حسب رأيه، قال بنيامين ما يلي بالفرنسية: «il s'agissait de changer en fichu une poésie» [كان الأمر يتعلق بتحويل قصيدة شعرية إلى شال]، وترجمها إلى الألمانية كالتالي:

«Es Handelte sich darum, aux einemgedicht ein halstuch zu machen».

سنعمل بعد قليل على ملامسة هذا «الشال» أو الوشاح أو المنديل، وسنتعرف على الحروف الهجائية التي اعتقد بنامين بأنه تعرف عليها في حلمه. كما سنعود إلى كلمة «شال» Fichu، وهي كلمة فرنسية تكتسي أهمية كبيرة، للدلالة على معنى الوشاح والشال ومنديل المرأة. فهل نحلم دوما بفراشنا وأثناء الليل؟ هل نحن مسؤولون عن أحلامنا وهل بإمكاننا التجاوب معها؟ لنفترض أنني أحلم، ففي هذه الحالة سيكون حلمي سعيدا مثل حلم بنيامين.

---

(2) ولد فالتر بنيامين سنة 1892 وهو من أسرة يهودية ألمانية مندمجة بالمجتمع. وبعد دراسات في الفلسفة والأدب الألماني وتاريخ الفن، نشر أول محاولة له حول غوته Goethe سنة 1924. سنة قبل ذلك، ربط اتصالا بثيودور أدورنو وبمؤسسة البحث الاجتماعي بفرنكفورت. وقد ساهم بمواد إخبارية وببحوث عديدة في كل من جريدة فرنكفورت وعالم الأدب [Frankfurter Zeitung, litteranische welt]. وأقام بموسكو سنتي 1926 و1927. كما هاجر منذ سنة 1933 إلى فرنسا وربط علاقات صداقة مع مغتربين آخرين مثل حنا آرندت H.Arendt وهرمان هيس H.Hesse وكورث فايل K.Weil؛ وانتحر سنة 1940، بعد تلقيه تهديدات بتسليمه للشرطة السرية الألمانية Gestapo. وقد صدرت أهم أعماله بعد الحرب العالمية الثانية.

في هذه اللحظة بالذات، حيث أتوجه إليكم واقفا وبعينين مفتوحتين، على استعداد لأعرب لكم عن شكري الخالص ومن خلال الحركات الغريبة unheimlich أو الطيفية spectraux لمسرنم sommanbule، بل لقاطع طريق جاء للاستيلاء على جائزة لم تكن مخصصة له، فإن كل شيء سيتم «كما لو» كنت أحلم. وأعترف لكم حقا وأنا أحييكم بامتنان، بأنني أعتقد كما لو كنت أحلم. وحتى لو كان قاطع الطريق أو المهرب لا يستحق ما وقع له، مثل ذلك التلميذ الضعيف في قصة كافكا kafka الذي اعتقد بأنه تمت المناداة عليه كما إبراهيم، ليحتل الصف الأول في قسمه، فإن حلمه سيبدو سعيدا، كما هو حالي الآن. فما هو الفرق بين أن نحلم وأن نعتقد بأننا نحلم؟ وقبل ذلك، من يستحق طرح هذا السؤال؟ هل هو الحالم المنغمس في تجربة ليلته أم الحالم عند استيقاظه؟ وهل بإمكان الحالم الحديث عن حلمه دون أن يكون مستيقظا؟ هل باستطاعته تسمية الحلم عموما؟ هل يستطيع تحليله بشكل صحيح واستخدام كلمة «حلم» بشكل ملائم دون إيقاف وخيانة – أي نعم – «خيانة» النوم؟

إنني أتصور إجابتين هنا: الأولى هي إجابة الفيلسوف وستكون «لا» قطعا. فلا يمكننا إلقاء خطاب جاد ومسؤول حول الحلم ولا يمكن لأحد أن يحكي حلما دون أن يكون مستيقظا. وباستطاعتنا إعطاء ألف مثال، من أفلاطون Platon إلى هوسرل Husserl، على هذا الجواب السلبي الذي يحدد ربما، ماهية الفلسفة. ف «لا» هاته تربط مسؤولية الفيلسوف بالآمر العقلاني l'impératif rationnel لليقظة وللأنا صاحبة السيادة moi souverain وللوعي اليقظ. فما هي الفلسفة بالنسبة للفيلسوف؟ إنها اليقظة والاستيقاظ. وهناك جواب مغاير ولكنه مسؤول أيضا، صادر عن الشاعر والكاتب أو الأديب والموسيقي والرسام وكاتب السيناريوهات المسرحية أو السينمائية

والمحلل النفسي أيضا. فهم لن يجيبوا ب «لا»، بل ب «نعم»، «ربما» و»أحيانا». سيقولون نعم، ربما وأحيانا. وسيوافقون على الحدث وعلى تفرده الاستثنائي. نعم، ربما يمكننا التصديق والاعتراف بأننا نحلم دون أن نستيقظ، نعم ليس من المستحيل أحيانا أن نقول أثناء النوم وأعيننا مغمضة أو مفتوحة، شيئا شبيها بحقيقة الحلم، معنى وسببا للحلم يستحق بألا يغرق في ليل العدم.

أما بخصوص وضوح ونور وتنوير Aufklarung خطاب الحالم حول الحلم، فأنا أفضل التفكير في أدورنو[3] Adorno. إنني معجب به وأحب فيه ذلك الرجل الذي ظل مترددا بين «لا» الفيلسوف و«نعم»، ربما، أحيانا يقع ذلك» الصادرة عن الشاعر والكاتب أو الأديب والموسيقي والرسام وكاتب السيناريوهات المسرحية أو السينمائية والمحلل النفسي أيضا. فبتردده بين «نعم» و«لا، أحيانا، ربما»، أخذ من الطرفين. لقد أخذ بعين الاعتبار ما لم يتمكن مفهوم الديالكتيك نفسه

---

3) ولد ثيودور فيزنغروند أدورنو سنة 1903، من أم كاثوليكية وأب يهودي. وقد درس الفلسفة والموسيقى والسيكولوجيا. وبعد تخليه عن التأليف الموسيقي [وليس عن علم الموسيقى Musicologie الذي سيهتم به طوال حياته]، كتب نصوصه الأولى التي تعكس تأثير فالتربنيامين، المتمثل خصوصا في تطبيق الماركسية على النقد الثقافي.

هاجر أدورنو في سنة 1934 إلى بريطانيا العظمى،وفي سنة 1938 إلى الولايات المتحدة، حيث تابع أبحاثه مع أعضاء معهد البحث الاجتماعي بفرنكفورت، المغتربين أيضا. كما شارك في إدارة مشروع البحث حول التمييز الاجتماعي بجامعة بركلي، بكاليفورنيا. وخلال تلك السنوات ألف كتابا رئيسيا وهو »ديالكتيك التنوير». وفي سنة 1949، عاد إلى فرنكفورت وأعاد تأسيس معهد البحث الاجتماعي الذي ساهم تحت إسم «مدرسة فرنكفورت»، في التجديد الفكري لألمانيا الفيدرالية لما بعد الحرب العالمية الثانية، وأصبح مديرها سنة 1958.

وأصدر على التوالي: فلسفة الموسيقى الجديدة (1949)، الشخصية المتسلطة (1950)، Minima Moralia (1951)، تنافر الأصوات (1956) نقد العقلانية المنبثقة من عصر التنوير والديالكتيك السلبي (1966)، صراع النزعة الوضعية (1969) الذي ناقش فيه مع كارل بوبر Karl Popper، موضوع المنهج الديالكتيكي والعلوم الاجتماعية. ورغم أن مواقفه كانت تعتبر جذرية، إلا أنه لم يساند الحركة الطلابية. وتوفي في 6 غشت 1969 إثر نوبة قلبية.

من تصوره بخصوص الحدث المتفرد، وعمل كل ما في وسعه لتحمل مسؤولية هذا الميراث المزدوج.

فما الذي يقترحه أدورنو فعلا؟ إن الاختلاف بين الحلم والواقع - هذه الحقيقة التي تذكرنا بها «لا» الفيلسوف بصرامة عنيدة - هو ما يؤدي ويحرج أو يضر beschadigt أجمل الأحلام ويضع فوقها توقيع بقعة أو لطخة makel. وستكون «لا» التي قد ندعوها أيضا بالسلبية négativité التي سيضعها الفيلسوف مقابل الحلم، بمثابة جرح تحمل أجمل الأحلام ندوبه.

يذكرنا مقطع من كتاب *Minima Moralia*[4] بهذا الأمر، وقد اخترت هذا المقطع لسببين: أولا لأن أدورنو بين فيه كيف أن أجمل الأحلام تتعرض للفساد وللأذى وللتشويه وللضرر beschadigt وللجرح من طرف الوعي المستيقظ الذي يخبرنا بأنها مجرد مظاهر schein بالمقارنة مع الواقع الفعلي wirklichkeit.

والحال أن الكلمة التي استعملها أدورنو للحديث عن هذا الجرح وهي beschadigt (ضرر)، هي التي تظهر في العنوان الفرعي للكتاب:
Minima Moralia reflexionen aus dem beschadigtem leben :
ولا يتعلق الأمر بتأملات حول حياة مجروحة، تعرضت للأذى وللضرر وللتشويه، بل بتأملات انطلاقا من هذه الحياة aus dem beschadigten leben. إنها تأملات موسومة بالألم وموقعة بالجرح. ويفسر إهداء الكتاب إلى هوركهايمر Horkheimer ما تدين به صيغة هذا العمل للحياة الخاصة وللشرط المؤلم «للمثقف المهاجر».

Ausgegangen vom engsten privaten Bereich dem des intellektuellen in der Emigration

---

4- *Minima Moralia*, Suhrkamp, Francfort – sur -le- Main (1951, 1973) p. 143, tr. Fr. E. Kauf Holz, , J, R, Ladmiral, Payot, Paris, 1991, p. 107

ولقد اخترت هذا المقطع من كتاب *Minima Moralia* أيضا، للتعبير عن تقديري وشكري للذين أسسوا جائزة أدورنو واحترموا روحها. ونحن نلاحظ هنا أجمل ميراث لهذا الرجل، حيث تبدو الفلسفة في هذا المقطع المسرحي خلال فصل واحد وعلى نفس الركح وأمام هيئة جميع الحاضرين. فالفلسفة مطالبة بأن تستجيب للحلم وللموسيقى التي يمثلها شوبرت schubert وللشعر والمسرح والأدب الذي يمثله كافكا kafka. «فعندما نستيقظ وسط حلم، حتى ولو كان من أسوأ الكوابيس، نشعر بخيبة أمل وبكوننا حرمنا من أفضل جزء». لكن الأحلام السعيدة والهنيئة نادرة في الواقع ،وهي تشبه في ندرتها، الموسيقى السعيدة ، على حد تعبير شوبرت. فأجمل الاحلام يتضمن مثل لطخة Wie ein Makel، اختلافه عن الواقع والوعي بأنه لا يمدنا سوى بالأوهام. لذلك، فإن أجمل الأحلام هي عبارة عن تصدعات. وتترسخ تجربة كهذه بطريقة لا تضاهي، ضمن وصف مسرح خضرة أوكلاهوما Oklahoma في رواية «أمريكا» لكافكا، خصوصا عندما كان يستحضر أبحاثه التجريبية بالولايات المتحدة وأعماله حول موسيقى الجاز وحول الخاصية السحرية للموسيقى والمشاكل الناجمة عن الإنتاج الصناعي للموضوعات الثقافية، حيث يعتبر نقده ، كما يقول هو بنفسه ردا على بنيامين :

«Das kunst werk in Zeitalter seiner technischen schein reproduzier barkeit»

ففي عصر التقنية أصبح العمل الفني يعاد إنتاجه لأغراض حسابية. وسواء كان هذا النقد، مثل غيره من الانتقادات الموجهة لبنيامين، مبررا أو لم يكن، فإننا في حاجة اليوم، إلى التفكير فيه. فعبر تحليله لصيرورة الثقافة كبضاعة، أعلن عن تحول بنيوي لرأس المال وللمكان الافتراضي ولإعادة الإنتاج وللتمركز العالمي وللملكية. فأسوأ كابوس هو شعورنا

بخيبة الأمل عند الاستيقاظ [ويمكننا أن نعطي أمثلة تاريخية عديدة في هذا الإطار، منذ بداية القرن العشرين إلى الأسبوع الفائت]، لأنه يجعلنا نفكر في ما لا يمكن تعويضه وفي حقيقة أو معيش قد يخفيهما عنا الوعي عند الاستيقاظ وفي إمكانية غفونا من جديد.

كما لو أن الحلم كان أكثر تيقظا من اليقظة وأن اللاوعي كان أكثر تفكرا من الوعي وأن الأدب أو الفنون كانت فلسفية ونقدية أكثر من الفلسفة.

إنني أتوجه إليكم في المساء، «كما لو» أن الحلم كان في البدء. فما هو الحلم ؟ وما هو تفكيره ولغته ؟ وهل هناك إتيقا أو سياسة للحلم لا تخضع للخيال ولا لليوتوبيا ولا تعتبر مستقيلة وغير مسؤولة ولا مبالية ؟ ومرة أخرى أستلهم أدورنو واستحضر بالخصوص قولا آخر له، مؤثرا بشكل كبير، لأنه يقوم كما أفعل أنا شخصيا في كثير من الأحيان، بالحديث حرفيا littéralement عن إمكانية المستحيل وعن «مفارقة إمكانية المستحيل» Vom paradoxon der Moglichkeit des un moglichen. وقد كتب أدورنو سنة 1955 في مؤلفه «*منشورات Prismen*» وتحديدا في نهاية نصه الموسوم ب «بورتريه فالتر بنيامين»، هذه العبارة التي أريد أن أجعل منها شعارا بالنسبة لكل «المرات الأخيرة» في حياتي. ومما جاء فيها : «جمع بنيامين لآخر مرة، على شكل مفارقة إمكانية المستحيل، الروحانية mystique والتنوير l'Aufklarung والعقلانية المحررة rationalisme émancipateur. فقد أبعد الحلم دون أن يخونه ohne ihn zu Verraten ودون أن يتواطأ مع الإجماع الدائم للفلاسفة الذي يعتبر الأمر ممكنا». (5)

5- «Portrait de Walter Benjamin», in *prismes, critique de la culture et de la société*, Payot, 1986, tr,g. et R. Rochlitz p. 213 (Prismen, suhrkamp, 1955).

هكذا تحدث أدورنو عن إمكانية المستحيل die Môglidkeit des. unmoglichen ويجب ألا نخضع لتأثير «الإجماع الدائم للفلاسفة»، لأن هذا التواطؤ هو أول شيء يجب كسره والقلق بشأنه، إذا ما أردنا التفكير بعض الشيء. فإبعاد الحلم دون خيانته ohne ihn zu verraten هو ما يتعين علينا القيام به، حسب ما يرى بنيامين في مؤلفه *عمل الحلم*[6] *Traumkitsch*؛ والمقصود بذلك الاستيقاظ والحفاظ على السهر واليقظة، مع الانتباه إلى المعنى واتباع تعاليم الحلم وإدراكه والاهتمام بما يمنحه الحلم للتفكير، خصوصا عندما يجعلنا نفكر في «إمكانية المستحيل». فهذه الإمكانية تظل محلومة فقط. لكن التفكير الذي هو بمثابة تفكير آخر في علاقة الإمكان بالاستحالة والذي أتنفسه منذ مدة وأجهد نفسي لإبرازه في دروسي cours أو في مهماتي courses، يبدو أكثر تلاؤما مع هذا الحلم، من الفلسفة ذاتها. فمن اللازم الاستمرار في الاهتمام بالحلم أثناء الاستيقاظ. ومن خلال إمكانية المستحيل هاته وما يجب فعله من أجل التفكير بشكل مغاير، أي التفكير في الفكر بطريقة مختلفة، داخل لا شرطية inconditionnalité بدون سيادة موحدة وخارج كل ما يهيمن على تقليدنا الميتافيزيقي، فإنني أحاول بطريقتي، استخلاص بعض النتائج الإتيقية والقانونية والسياسية، سواء تعلق الأمر بالزمان أو بالهبة أو بالضيافة أو بالمغفرة أو بالقرار أو بالديموقراطية المنتظرة.

لم أشرع بعد في التعبير لكم عن تشكراتي الخالصة، لكنني سمحت لنفسي بالإنصات إلى أدورنو متحدثا عن بنيامين، وهما الرجلان المغتربان expatriés اللذان لم يعد أحدهما بالمرة، وليس مؤكدا أن الآخر عاد فعلا. وسأتحدث لاحقا عن بنيامين المهتم بأدورنو.

---

6 - وهي المقالة التي لمح إليها أدورنو في نفس النص. وقد نشرت ب Neue Rundschau وعالجت عدة قضايا، من بينها السوريالية.

وكما يحصل لي في الغالب، فإن استشهاد هذا الأخير ببنيامين هو الذي يشجعني على الإقرار بأن استخدامي للاستشهادات يجب أن يكون مقلقا ومحيرا وغريبا unheimlich بدل أن يكون أكاديميا رسميا واتفاقيا. فقد نبهنا أدورنو في مؤلفه المذكور، ضمن صفحتين سابقتين على الاستشهاد الذي أوردناه، إلى أن بنيامين «كان يأخذ بشكل حرفي wortlich المعنى الوحيد للجملة التي مفادها أن الاستشهادات داخل الأعمال، تشبه قطاع الطرق wie Raûber am wege الذين يظهرون بغتة لسلب قناعات القارئ».[7]

وعليكم أن تعلموا بأن الشخص الذي تكرمونه اليوم بهذه الجائزة الكبرى والذي ليس متأكدا من استحقاقه لها، هو الذي يمكنه أن يشبه خلال لجوئه إلى الاستشهادات، «قطاع الطرق»، أكثر مما يشبه أساتذة الفلسفة المحترمين، بمن فيهم أصدقاءه.

إنني أحلم وأسرنم وأعتقد بأنني أحلم، كي أجعلكم تدركون امتناني أمام الامتياز العظيم الذي حظيت به اليوم. وأحلم أكثر بمعرفة أنني لا أحدثكم فقط كقاطع طريق، بل أخاطبكم شعريا كشاعر. طبعا لن أستطيع التعبير عن القصيدة التي أحلم بها. وكيفما كان الحال فإن السؤال الذي يظل مطروحا هو : بأية لغة وجب علي أن أكتبها أو أنشدها أو أحلمها ؟

فمن جهة، تتنازعني قوانين الضيافة وأقصد بذلك، رغبة الضيف الممتن في أن يخاطبكم بلغتكم؛ ومن جهة أخرى، ارتباطي الذي لا يقاوم بالنطق الفرنسي الذي أشعر بدونه وكأنني تائه ومنفي، أكثر من أي وقت مضى. وما أفهمه وأشاطره بشكل جيد مع أدورنو، إلى حد التعاطف، هو بدون شك حبه للغة ونوع من الحنين إلى ما يعتبر رغم

7 - نفس المرجع السابق، ص. 211.

كل شيء لغته الخاصة. وهذا حنين أصلي، لم ينتظر الفقدان التاريخي أو الفعلي للغة، فهو حنين فطري يبلغ نفس عمر تلقينا للغة الأم أو اللغة الأبوية. كما لو أن هذه اللغة قد فقدت منذ الطفولة، مع أول كلمة. كما لو أن هذه الكارثة كان محكوما عليها بأن تتكرر وأن تهدد بالعودة في كل منعطف تاريخي. وبالنسبة لأدورنو، فإن هذا المنعطف تمثل في المنفى الأمريكي. ففي إجابته سنة 1965 على السؤال التقليدي «ما هي الألمانية ؟ »[8] was ist Deutsch، اعترف أدورنو بأن رغبته في العودة من الولايات المتحدة إلى ألمانيا سنة 1949، كانت تمليها اللغة في المقام الأول، حيث قال : «إن قرار العودة إلى ألمانيا كان يرجع بالكاد إلى حاجة ذاتية وإلى الحنين للبلد vom Heimveh metiviert، لكن كان هناك أيضا سبب موضوعي يتمثل في اللغة Auch ein objectives machte sichgeltend Das ist die Sprache. لماذا يوجد هناك شيء أكثر من الحنين ومن التأثير الذاتي ؟ لماذا حاول أدورنو تبرير عودته إلى ألمانيا بحجة اللغة التي تعتبر هنا سببا «موضوعيا» ؟ يجب أن تكون مرافعته مثالا في الوقت الحاضر، لكل أولئك الذين يسعون في العالم، وخصوصا في أروبا التي هي في طور البناء، إلى تحديد إتيقا أخرى أو سياسة واقتصاد وإيكولوجيا أخرى للغة. فكيف ننمي شاعرية poéticité اللغة عموما، أي المقام والمسكن oikos؟ كيف ننقذ الاختلاف اللساني، سواء كان إقليميا أو وطنيا وكيف نقاوم في نفس الآن، الهيمنة الدولية للغة تواصلية [وهي اللغة الأنجلوساكسونية بالنسبة لأدورنو]؟ وكيف نعارض النزعة النفعية الأداتيةinstrumental utilitarisme للغة وظيفية وتواصلية بشكل تام، دون السقوط في النزعة الوطنية أو نزعة الدولة الوطنية أو نزعة

8- *Réponse à la Question : «Qu'est- ce Qui est allemand ?»*, E. kaufholz, p. 228 sq.Cf. «Auf die frege : Was ist deutsch» in *stichwerte, Kritische Modelle* 2, Suhr kamp, 1965, p. 102

سيادة هذه الدولة، ودون أن نشحذ الأسلحة الصدئة القديمة لردود الأفعال الهوياتية identitaires ولكل الإيديولوجيا السيادية والجماعية والفارقية القديمة ؟

لقد التزم أدورنو بالفعل، وأحيانا بنوع من المجازفة، بحجاج معقد، خصصت له منذ حوالي عشرين سنة، نقاشا مطولا ومضطربا، ضمن حلقة دراسية حول «النزعة الوطنية» وحول «كانط، اليهودي والألماني» وحول سؤال «ما هي الألمانية ؟ Was ist Deutsch» الصادر عن فاغنر Wagner؛ وما كنت أدعوه آنذاك، للتعبير عن التضارب الغريب في الآراء وعن المرآة التاريخية الواسعة والرهيبة، ب «النفسية اليهودية – الألمانية» psyché judéo-allemande.

وأريد أن أتوقف هنا، عند نقطتين بهذا الخصوص:

أ-تسجل النقطة الأولى، بطريقة كلاسيكية، امتيازات اللغة الألمانية التي يجازف البعض بالقول إنها مقلقة. وهو امتياز مزدوج، يتعلق بالفلسفة وبما يربط الفلسفة بالأدب. وقد عبر أدورنو عن ذلك قائلا : «إن اللغة الألمانية تظهر بجلاء تجاوبا انتقائيا مع الفلسفة

Eine besonldere wahlverwandt schaft zur philosophie

ومع التأمل الذي يؤاخذ عليه الغرب بحق، سقوطه الخطير في الغموض». ويعتقد أدورنو أنه إذا كان من الصعب ترجمة نصوص فلسفية ذات مستوى عال، مثل «فينومينولوجيا الروح» أو «علم المنطق» لهيجل Hegel فذلك لأن اللغة الألمانية تزرع مفاهيمها الفلسفية داخل لغة طبيعية يتعين معرفتها منذ الطفولة. وهنا يبدو التحالف الجذري بين الفلسفة والأدب، وهو جذري لأنه ينهل من نفس جذور الطفولة. فليس هناك، حسب أدورنو الذي يستشهد بقول لأولريك زونمان Ulrich Sonne Mann، فيلسوف كبير لا يعتبر كاتبا كبيرا. وهو على حق في ذلك ! وبخصوص الطفولة التي شكلت إحدى تيماته الأساسية أثناء

حديثه عن لغة طفولته، لم يكن رجوع أدورنو صدفة، إلى هذه التيمة، بعد استخدامه مباشرة، لمثالين مختصرين وشهيرين عن اليهود واللغة وهما : «أن معاداة السامية هي الشائعة التي تتداول بخصوص اليهود» Der Anti Semitismus ist dasgerûcht ûber die Juden و«أن اللغات الأجنبية هي بمثابة يهود اللغة».

Fremd wôrter sind die Juden der sprache(9)

هل من قبيل الصدفة إذن، أن يخبرنا أدورنو مباشرة «بحزنه الذي لا حد له fassungslose Traurigkeit و ب «الكآبة» Schwermut» التي أدرك من خلالها بأنه سمح تلقائيا ب «استيقاظ» [وهذه هي الكلمة التي اختارها] لغة طفولته وبتحديد أدق، بكونه سمح كما لو كان داخل حلم اليقظة rêve éveillé أو حلم نهاري Rêve diurne باستيقاظ شكل لهجي dialectal لطفولته وللغته التي تكلمها في مدينته الأصلية مسقط رأسه Vaterstadt Mutter sprache et vaterstadt : «ذات مساء، حيث كان يلفني حزن لا يحد An einem der fassungslosen Traurigkeit، فوجئت باستعمالي لصيغة التمني المضحكة والخاطئة، المطبقة على فعل لا يعتبر صحيحا تماما في مناطق ألمانيا العليا ويشكل جزءا من اللهجة المتحدث بها في المدينة التي ولدت بها. ولم أعد أسمع كما أنني كنت قد توقفت عن استعمال هذه الصيغة الخاطئة والمألوفة، منذ سنواتي الأولى بالمدرسة. فقد دفعتني كآبة Schwermut بشكل لا يقاوم نحو أعماق الطفولة in den Adgrund der Kindheit وأيقظت هذا الصدى القديم الذي كان ينتظر عاجزا داخل هذه الأعماق Weckte auf demgrunde den Alten، ohnmâchtig verlangender laut ومثل الصدى، ردت إلي اللغة الإذلال الذي ألحقه بي سوء الحظ، عند نسياني ما أصبحت عليه».

9- *Minima Moralia*, suhr Kamp 1973, p. 141-142 op. cit p. 106/107.

هناك إذن حلم ولهجة شاعرية وكآبة و «عمق الطفولة» Abgrund der kinder heit وهو كما تعلمون، عمق أساس موسيقيgrund للصدى السري النابع من الصوت أو للأصوات التي تنتظر بداخلنا، مثلما انتظرت عاجزة في عمق الإسم الأول لأدورنو

Auf demgrunde den alten, ohn Mâchtig werhangenden laut.

وأنا أؤكد هنا على لفظة «عاجزة»، أي غير قادرة على المقاومة. وكنت أود، لو سمح الوقت بذلك، القيام بأكثر من إعادة الصياغة واكتشاف منطق تفكير أدورنو الذي حاول بطريقة شبه نسقية، إزالة أشكال الضعف وعدم القدرة على المقاومة التي لا حول لها ولا قوة، باعتبارها ضحايا لعنف ولقسوة التأويل التقليدي، أي للاستعقال arrai-sonnement الفلسفي والميتافيزيقي والمثالي والجدلي والرأسمالوي capitalistique. ومن الممكن أن يكون عرض هذا الكائن الأعزل وهذا الحرمان من السلطة وهذا العجز المغلوب على أمره، متمثلا في الحلم واللغة واللاشعور وأيضا في الحيوان والطفل واليهودي والغريب والمرأة. لقد كان أدورنو «أعزل» لكن بدرجة أقل من بنيامين ولكنه كان كذلك، حسب ما أكده يورغن هابرماس Jürgen Habermas [10] في كتاب مهدى إلى ذكرى أدورنو جاء فيه: «لقد كان أدورنو أعزل [...]

10 - ولد يورغن هابرماس سنة 1929 ودرس الفلسفة والتاريخ والسوسيولوجيا. التحق سنة 1956 بمعهد البحث الاجتماعي بفرنكفورت وعمل في البداية مساعدا لتيودور أدورنو، وقد درس على التوالي بهايدلبرغ Heidelberg وفرنكفورت وكلف بإدارة معهد ماكس بلانك Max Planck بستارنبرغ Starnberg، قبل العودة إلى جامعة فرنكفورت. ومن بين مؤلفاته نذكر: النظرية والممارسة (1963)، الفضاء العمومي، أركيولوجيا الإشهار كبعد مكون للمجتمع البرجوازي (1963)، المعرفة والمصلحة (1968) التقنية والعلم، كإيديولوجيا (1968)، ملامح فلسفية وسياسية (1971)، بعد ماركس (1976)، العقل والمشروعية: مشاكل الشرعنة في الرأسمالية المتقدمة (1978)، نظرية الفاعلية التواصلية (1981)، الأخلاق والتواصل، الوعي الأخلاقي والنشاط التواصلي (1983)، سوسيولوجيا ونظرية اللغة (1995) الحق والديمقراطية، بين الوقائع والمعايير (1997).

فأمام تيدي Teddie كان من السهل تقمص دور راشد «على صواب».
وبالفعل، لم يكن أدورنو قادرا أبدا على استيعاب السلوكات الهادفة إلى التحصن والتكيف والتلاؤم مع الواقع، وهي السلوكات المميزة للراشد. فقد ظل غريبا داخل كل المؤسسات رغما عنه».(11)

ب - هناك نقطة أخرى ضمن نص «*ما هي الألمانية* ؟ *was ist Deutsch*» تكتسي أهمية أكبر بالنسبة لي. فبعد تقريظ «الخاصية المتميزة والموضوعية للغة الألمانية» Eine spezifiche, objective eigenschaft der Deutschen sprache صدر عنه تنبيه نقدي بهذا الخصوص. وسنتعرف هنا على الحاجز garde-fou الضروري بالنسبة للمستقبل السياسي لأوربا أو للعولمة.

فمع مواجهة الهيمنة اللسانية وما تحدده، يتعين الشروع في تفكيك الاستيهامات الأنطو-ثيولوجية والسياسية للسيادة التي لا تنقسم ولميتافيزيقا الدولة الوطنية. صحيح أن أدورنو أراد، حسب علمي، الاستمرار في حبه للغة الألمانية وفي تنمية هذه الحميمية الأصلية مع لهجته، لكن دون السقوط في نزعة وطنية وفي «النرجسية الجماعية» kollectiven Narzismus «لميتافيزيقا اللغة». ويتعين ألا تضعف يقظة أو انتباه الساهر أمام ميتافيزيقا اللغة الوطنية هاته، التي نعرف جيدا تقليدها وإغراءها في هذا البلد وفي بلدان أخرى. «فمن عاد [من المنفى] وفقد الاتصال الساذج بما يشكل خصوصيته [اللغوية]، يجب عليه أن يعبر عن يقظة لا تضعف mit unermûd licher wachsamkeit، مع الحفاظ على حميميته بلغته الخاصة وذلك للتخلص من كل خداع قد تؤدي إليه هذه اللغة. يجب عليه تجنب الاعتقاد بأن الفائض الميتافيزيقي للغة الألمانية - كما أحب وصفه- den Metaphysischen ûberschuss

---

11- Jurgen Habermas, *Philosophisch – politiche Profile*, Suhrkamp, 1971, tr. Fr. F. Dastur, J. R. Ladmiral, M. B. de Launay, gallimard, Paris, 1974, p. 246.

der Deutschen spache يكفي لضمان حقيقة الميتافيزيقا التي تقترحها أو الميتافيزيقا عموما.

ولربما أمكن لي الاعتراف بأنني ألفت *لغة / الحقيقة* *Jargon der Eigentlichkeit* لهذا السبب [...] فالخاصية الميتافيزيقية للغة لا تشكل امتيازا لها. ولا يجب أن نرجع إلى هذه الخاصية، عمقا يصبح مشوها عندما يمجد ذاته. وهو ما ينطبق أيضا على الروح الألمانية [...] ويتعين على كل الذين يكتبون بالألمانية ويعرفون مدى تأثير اللغة على فكرهم، ألا ينسوا انتقادات نيتشه Nietzsche بهذا الخصوص »[12].

إن هذه الإحالة على مؤلف «*لغة / الحقيقة*» تجعلنا نذهب بعيدا. وأنا أفضل في إطار هذا الجهر بالعقيدة profession de foi، الحديث عن تنوير جديد nouvelle Aufklarung. فقد أعلن أدورنو في الصفحات اللاحقة على الاستشهاد السابق، كيف أن هذا التقديس الميتافيزيقي للغة وللعمق وللروح الألمانية هو الذي أدى إلى اتهام عصر الأنوار «بالسطحية» وبكونه عصر «البدع» Hérésies.

سيدتي العمدة، زملائي وأصدقائي الأعزاء، عندما استفسرت عن الوقت المخصص لي للكلام، تلقيت ثلاثة أجوبة مختلفة من ثلاثة أشخاص. وأتصور أن هذه الأجوبة كانت نابعة من قلق مشروع ومن رغبة أيضا. فقد حدد الوقت ما بين 15 و 20 دقيقة في البداية، ثم في 30 دقيقة، وأخيرا ما بين 30 و 45 دقيقة. والحال أنني لامست بالكاد – بسبب صعوبة تدبير زمن مثل هذا الخطاب – الدين dette الذي يربطني بكم وبمدينة وجامعة فرنكفورت وبالعديد من الزملاء والأصدقاء [خصوصا الأستاذين هابرماس Habermas وهونيت Honneth] وبرجال ونساء

12- *Stichworte, Kritische Modelle* 2, op. cit. p. 111-112, *Modèles critiques*, op. cit., p 229.

فرنكفورت وهذا البلد، الذين سيسامحونني لكوني ذكرتهم فقط في هامش مختصر.[13] فعددهم كبير جدا، ويشمل المترجمين [بدءا باستيفان لورينزر Stephan Lorenzer الموجود هنا حاليا] والطلبة والناشرين الذين تكرموا باستضافتي منذ سنة 1968 بجامعات برلين Berlin وفريبورغ إيم بريسغاو Freiburg –im –Breisgau وهايدلبرغ Heidelberg وكاسيل Kassel وبوخوم Bochum وزيغن Sigen وخصوصا فرنكفورت التي استضافتني ثلاث مرات، كان آخرها في السنة الماضية، بخصوص محاضرات حول الجامعة وحلقة دراسية مشتركة مع يورغن هابرماس وأيضا سنة 1984، أثناء ملتقى موسع حول جويس Joyce.

وقبل التعجيل بالخاتمة، أريد ألا أنسى «الشال» في حلم بنيامين ولا فهرس المحتويات في كتاب افتراضي حول جائزة أدورنو، كتاب وجائزة لم أكن اعتقد يوما بأنني سأكون كفؤا ومستحقا لهما. فقد تحدثت لكم عن اللغة والحلم، ثم عن اللغة المحلومة وبعد ذلك عن اللغة الحلم، أي تلك اللغة التي نحلم دوما بالحديث عنها. وإليكم الآن لغة الحلم، كما نقول عادة وراء فرويد Freud.

ولن أفرض عليكم هنا درسا في الفيلولوجيا ولا في السيمانتيقا ولا في التداولية pragmatique. كما أنني لن أتابع المعاني الاشتقاقية واستعمالات كلمة «شال» الغريبة. فهي تعني أشياء مختلفة، بحسب موقعها كإسم أو كصفة. فالشال في معناه الظاهر بجملة بنيامين، يعني قطعة قماش تضعها المرأة بسرعة على رأسها أو حول عنقها. لكن الصفة Fichu تفيد الشر، فهي تعني ما هو سيء وفاسد وملعون. ففي يوم

---

13 - تتضمن الترجمة الألمانية للنص لائحة كبيرة من أسماء المترجمين والزملاء والأصدقاء الألمان الذين عبر لهم دريدا عن تشكراته.

من أيام شتنبر 1970، أسر لي أبي المريض الذي كان يترقب موته قائلا: «لقد انتهى أمري Je suis fichu».

وإذا ما كنت أوجه لكم اليوم خطابا محبا للأحلام onirophilique، فذلك لأن الحلم هو أكثر العناصر احتفاءا بالحداد deuil والوسواس hantise وبطيفية spectralité كل الأرواح وبعودة الأشباح [مثل الآباء الذين اخترناهم رغم اختلافاتهم، ومن بينهم أدورنو أو بنيامين ولربما أدورنو بالنسبة لبنيامين]. فالحلم هو أيضا مكان استضافة مطلب العدالة وأيضا الآمال المهدوية espérances messianiques التي لا تقهر.

وفي الفرنسية، نقابل أحيانا لفظة fichu بلفظة foutu [انتهى أمره] التي نجدها في السجل الأخروي registre eschatologique أو الموت، وفي سجل الفضلات registre Scatologique المرتبط بالعنف الجنسي. وأحيانا ما يندرج تحت معنى السخرية، حيث تعني اللفظة في عبارة: «Il s'est fichu de quelqu'un» أنه «سخر من فلان ولم يتعامل معه بجدية ولم يتحمل المسؤولية تجاهه».

هكذا، بدأ بنيامين رسالته المطولة التي كتبها بالفرنسية ووجهها إلى غريتل أدورنو Gretel Adorno بتاريخ 12 أكتوبر 1939، من مخيم العاملين المتطوعين بنييفر Nièvre، حيث جاء فيها: «لقد رأيت هذه الليلة وأنا على الحصيرة la paille، حلما من الروعة بحيث لم أتمالك نفسي من الرغبة في سرده عليك [...] وهو من الأحلام التي تراودني كل خمس سنوات على الأرجح والتي تنسج حول صورة «القراءة». وسيتذكر تيدي Teddie الدور الذي تلعبه هذه الصورة داخل تأملاتي حول المعرفة».

وإذن، فإن الرسالة موجهة إلى تيدي، أي إلى أدورنو زوج غريتل، فلماذا سرد الحلم على الزوجة وليس على الزوج؟ لماذا عمل بنيامين

أربع سنوات قبل ذلك على الكتابة إلى غريتل أدورنو [14] للإجابة على الانتقادات ذات اللهجة الآمرة والأبوية بعض الشيء، التي وجهها له أدورنو، كما كان يفعل في الغالب، في رسالة[15] تتعلق بالضبط بالحلم وبالعلاقات بين «الصور الحلمية figures oniriques» و«الصورة الجدلية image dialectique «؟ إنني لن أقوم هنا بإيقاظ هذه الخلية من الأسئلة غير أن الحكاية الطويلة التي ستلي ذلك، تظهر [وهذا هو تأويلي الانتقائي الخاص]، «قبعة قديمة من القش» تعرف باسم بناما Panama، ورثها بنيامين عن أبيه وتبدو في الحلم ممزقة من الأعلى مع وجود «آثار للون الأحمر» بالجانب الممزق؛ كما تبدو عدة نساء تشتغل إحداهن على الخط وتمسك بشيء كتبه بنيامين. وأكد هذه الأخير في رسالته بأنه اقترب من النسوة، ثم أضاف قائلا : «رأيت قماشا مزدانا بالصور، وإن كانت العناصر الخطيةgraphiques التي تمكنت من تمييزها هي الأجزاء العلوية لحرف d (الدال) الذي يكشف طوله الرفيع عن ميل شديد إلى الروحانية spiritualité. وفضلا عن ذلك، فقد كان هذا الجزء من الحرف مزودا بشراع صغير ذي جوانب زرقاء، ينتفخ فوق الرسم وكأن نسمة تهب عليه. كان ذلك هو الشيء الوحيد الذي تمكنت من «قراءته» [...] وشكلت هذه الكتابة موضوع نقاش بيننا [...] وفي لحظة معينة قلت حرفيا ما يلي : «يتعلق الأمر بتحويل القصيدة إلى شال»

Es Handelte sich darum, aus einemgedicht ein Halstuchzu machen

وكانت من بين النسوة، امرأة جميلة جدا، مستلقية على فراش. وعندما سمعت تفسيري قامت بحركة خاطفة مثل «البرق وأزاحت جزءا

14- Lettre du 16 août 1935.

15- Lettre du 2 août 1935.

صغيرا من الغطاء الذي يلفها فوق السرير [...] ولم يكن غرضها إبراز جسدها أمامي، بل إظهار الرسم الموجود على ملاءة السرير والذي يمثل مجموعة صور شبيهة بتلك التي كان علي «كتابتها» منذ سنوات، من أجل إهدائها إلى دوص Dausse [...] بعد هذا الحلم، لم أتمكن من النوم مجددا خلال عدة ساعات، لأنني كنت أشعر بسعادة عارمة. وأنا أكاتبك لتشاطريني سعادة هذه الساعات».

كنت قد تساءلت في البداية قائلا : «هل نحلم دوما بفراشنا ؟» ففي مخيم العمال المتطوعين، كتب بنيامين إلى غريتل أدورنو بأنه حلم وهو داخل فراشه، بامرأة «مستلقية على فراش» وهي امرأة «جميلة جدا» أظهرت له «رسما لملاءة سريرها». ويوجد على هذا الرسم، خط بنيامين نفسه، كتوقيع signature أو كتوقيع مختصر paraphe. ومن الممكن أن تتضارب آراؤنا حول حرف d (الدال) الذي اكتشفه بنيامين على الشال. فلربما كان يدل على الحرف الأول لاسم الدكتور دوص الذي سبق أن عالجه من مرض حمى المستنقعات والذي قدم لإحدى النسوة في الحلم، شيئا كتبه بنيامين على حد قوله.

لقد وضع بنيامين في رسالته كَلمَتَي «قرأ» و «كتب» بين مزدوجتين. لكن من الممكن أن يمثل حرف d (الدال) أيضا، من بين الفرضيات أو الحروف الأولى للأسماء، الحرف الأول لدتليف Detlef. وكان هذا الإسم يستخدم من بين بعض أسمائه المستعارة pseudonymes مثل Detlef Holz؛ وهو الإسم السياسي المستعار الذي وقع به مؤلفه المكون من عدة رسائل وعنوانه «*رجال ألمان*» (16) *Deutsche Menschen* عندما كان مهاجرا بسويسرا سنة 1936. فقد كان يوقع دائما رسائله الموجهة إلى غريتل أدورنو، بهذا الشكل وأحيانا ما يضع عبارة «Dein alter Detlef» (عجوزك ديتليف).

16- Surhkamp, 1962.

هكذا، فإن حرف d (الدال) المقروء والمكتوب من طرف بنيامين، يجسد الحرف الأول لتوقيعه، كما لو أن Detlef يعني «أنا المنتهى أمره je suis le fichu»، من مخيم العاملين المتطوعين، سنة قبل انتحاره؛ ومثل أي إنسان فان، فإنه يتحدث عن نفسه بلغة حالمة قائلا : «أنا (دال) d، لقد انتهى أمري». لكن، قبل انتحاره بأقل من سنة وقبل بضعة أشهر من شكره لأدورنو الذي هنأه من نيويورك بمناسبة عيد ميلاده [الأخير] والذي كان تاريخه مثل عيد ميلادي، موافقا ل 15 يوليوز، حلم بنيامين ببعض الرموز الشعرية والتنبؤية prémonitoires التي تعرف عليها دون أن يكون عارفا بها : «أنا (دال) d وسأدعى من الآن فصاعدا، المنتهي أمره». والحال، أن الموقع يعرف ذلك وسبق أن أحاط غريتل علما بأنه لا يمكن قول وكتابة وقراءة كل ذلك، ولا يمكن توقيعه وفك رموزه إلا بالفرنسية : «لقد كانت الجملة التي تلفظت بها بوضوح [كذا] عند نهاية هذا الحلم بالفرنسية. وهذا سبب آخر، لكي أسرد عليك هذه الحكاية بنفس اللغة».

لا يمكن لأية ترجمة، بالمعنى الاتفاقي للكلمة، أن تقوم بتبليغ ذلك بطريقة شفافة. ففي الفرنسية يمكن لشخص بعينه، أن يكون في نفس اللحظة والآن وبدون أي تناقض : «منتهيا fichu» و «محظوظا bien fichu» و «في وضعية سيئة mal fichu». ومع ذلك، هناك إمكانية ديداكتيكية ضمن احترام اللغات، قد تستدعى وتطلب ويرغب فيها كونيا universellement، انطلاقا مما يتعذر ترجمته l'intraduisible، مثلما يحدث مثلا داخل جامعة أو كنيسة خلال تقديم جائزة. ومن الممكن أن ندرج ضمن لعبة النرد هاته داخل الحلم، كما همس لي بذلك فرنر هماشير Werner Hamacher إسم الزوجة الأولى لفالتر بنيامين وأيضا إسم أخته التي كانت مريضة جدا. وهذا الإسم هو دورا Dora ويعني في اليونانية، كما هو معلوم، الجلد المسلوخ أو المخدوش

أو المعالج. يبدو هذا الحلم الذي حرم بنيامين من النعاس، وكأنه يقاوم القانون المعلن من طرف فرويد. فقد ادعى هذا المهاجر اليهودي الآخر «بأننا نعلم بكل تأكيد بأننا نحلم أثناء الحلم، مثلما نعلم بأننا نائمون
Wir denganzen Schlafzustand ûber ebenso sicher wissen, das wir traûmen, wie wir es wissen, dass wir schlafen.

«فالرغبة النهائية للنظام السائد على اللاشعور، هي رغبة النعاس والانسجام بداخله»
Wâhrend sich das herr schende system auf den wunsch zu schlafen zurûckgezogen hat.[17]

منذ عقود وأنا أسمع ، كما يقال، أصواتا في حلمي؛ وهي أحيانا أصوات أصدقاء وأحيانا أخرى أصوات غير صديقة. إنها أصوات بداخلي ويبدو أنها تسألني قائلة : لماذا لا تعترف بوضوح وعلانية وبصفة نهائية، بوجود تلاؤم بين عملك وعمل أدورنو وبما تدين به لهذا الأخير ؟ أو لست وريثا لمدرسة فرنكفورت ؟ من المؤكد أن الجواب سيظل دوما، سواء انبثق من داخلي أو من خارجي، معقدا وافتراضيا في جزء منه. لكن من الآن فصاعدا، وأنتم مشكورون على إثارة انتباهي لذلك، لن أعمل كما لو أنني لا أسمع هذه الأصوات. وإذا ما كان مشهد التأثيرات والبنوة والميراث والمقاومات أيضا قد ظل على الدوام قلقا ومتاهيا labyrinthique أو ممتدا في الأعماق ولربما متناقضا بشكل أكبر ومتعدد التحديدات، أكثر من أي وقت مضى ، فإنني سعيد اليوم، بكوني قادرا وملزما بفضلكم، على قول «نعم» لما أدين به لأدورنو على مستويات عديدة، وإن كنت غير قادر إلى حد الآن، على الاستجابة ورد الدين.

17- *Die Traumdeutung*, Ch. VII, C. Ficher, 1961, p. 464-465.

ولكي يبلغ امتناني مستوى التقدير الذي حظيت به من طرفكم وأقصد بذلك علامة الثقة وتحديد المسؤولية للاستجابة ولتقديم المقابل، كان من اللازم علي التغلب على إغراءين. إنني أستسمحكم على فشلي المزدوج وسأقول لكم بصيغة النفي ما كنت أود عدم فعله أو ما كان من واجبي عدم فعله.

لقد كان علي من جهة، تجنب كل مجاملة نرجسية، ومن جهة أخرى تجنب التقدير والتأويل المفرطين [فلسفيا وتاريخيا وسياسيا] للحدث الذي تكرمتم بإشراكي فيه شخصيا بمعية عملي وأوطاني والثقافة واللغة التي يتجذر فيها تاريخي المتواضع أو ينهل منها، رغم ارتكابه للخيانة وبقائه على الهامش.

وإذا ما تيسر لي أن أؤلف يوما الكتاب الذي أحلم به، لتأويل تاريخ وإمكانية وفضل هذه الجائزة، فإنه سيتضمن سبعة فصول على الأقل، أقترح عليكم عناوينها المؤقتة بأسلوب البرنامج عن بعد télé-programme.

1) تاريخ مقارن للميراث الفرنسي والألماني لهيجل وماركس والرفض المشترك والمختلف للمثالية وخصوصا للديالكتيك التأملي، قبل وبعد الحرب [العالمية الثانية]. وسيخصص هذا الباب من عشر آلاف (10.000) صفحة، للاختلاف بين النقد والتفكيك وتحديدا من خلال مفاهيم «السلبية المحددة» négativité déterminée والسيادة والكلية وقابلية القسمة والاستقلالية والتقديس، بما في ذلك ما سماه أدورنو بحق تقديس «مفهوم الثقافة» داخل النقد الثقافي[18] Kultur kritik، وعبر المفاهيم المختلفة للتنوير Aufklârung والأنوار lumières والنقاشات والحدود داخل المجال الألماني وأيضا داخل

18- Cf. Le début de «Critique de la culture et de la société», au début de *Prisme*, op. cit.

المجال الفرنسي [فهاتان المجموعتان تتسمان أحيانا بالتنافر، أكثر مما يعتقد، داخل حدودهما الوطنية، مما يؤدي إلى أوهام منظورية عديدة]. وللحد من أية نرجسية، فإنني لن أتحدث عن كل الفروق الناجمة عن عدم انتمائي للثقافة المسماة فرنسية، وخصوصا الثقافة الجامعية التي أعلم بأنني مندرج بداخلها مع ذلك، وهو ما يعقد الأمور بشكل كبير، بخصوص الخطاب المقتضب الموجه إليكم.

2) تاريخ مقارن، في ظل المآسي السياسية للبلدين، لتلقي réception هايدجر Heidegger وميراثه. هنا أيضا سيتطلبُ العمل حوالي عشر آلاف صفحة تخص هذا الرهان الحاسم. وسأعمل فيها على التذكير بما يقرب وما يفرق بين الاستراتيجيات، مع إبراز كيف أن استراتيجيتي الشبيهة في تحفظها réticente باستراتيجية أدورنو، والتفكيكية بشكل جذري، تمر بمسار آخر وتستجيب لمتطلبات مغايرة. وسنكون مطالبين في نفس الآن، بإعادة تأويل شاملة لميراث نيتشه وفرويد وحتى هوسرل Husserl وبنيامين أيضا. وبهذا الصدد كنت سأقرأ وسأكتب رسالة سرية لغريتل أدورنو، لو بقيت على قيد الحياة، أسألها فيها عن العلاقات بين تيدي ودتليف ولماذا يفوق بنيامين كل تقدير ؟ مع الإدلاء بفرضياتي حول هذا الموضوع.

3) الاهتمام بالتحليل النفسي، لكونه ظل بعيدا بشكل كبير عن اهتمام فلاسفة الجامعة الألمانية. هذا مع العلم أن أدورنو اهتم به بالاشتراك مع أغلب الفلاسفة الفرنسيين من جيلي أو من الجيل الذي سبقني مباشرة. ومن بين الأمور التي يتعين مراجعتها، هناك اليقظة السياسية التي يجب أن تمارس خلال قراءة فرويد، دون رد فعل متشنج أو ظالم. وكنت أود لم تقاطعت مع قسم من مؤلف *Minima Moralia* وعنوانه «ما تحت مبدأ اللذة»، في إطار ما سميته مؤخرا «ما وراء ما وراء مبدأ اللذة».

L'Au-delà de l'au- delà du principe du plaisir [19].

4) ما بعد أو شفيتز Auschwitz. كيفما كانت دلالة هذه الكلمة وكيفما كانت النقاشات المفتوحة بناء على أحكام أدورنو حول الموضوع [ولا يمكنني تحليلها هنا، لأنها كثيرة العدد ومتنوعة ومعقدة] وسواء كنا متفقين أو غير متفقين معه [ولا تنتظروا مني هنا تحيزا مقتضبا ومدعما بالحجج لهذا الطرف أو ذاك]، ففي جميع الأحوال إن فضل أدورنو الذي لا ينكر والحدث الوحيد الذي وقعه، هو كونه ساهم في إيقاظ ضمير العديد من المفكرين والكتاب والأساتذة والفنانين، ليتحملوا مسؤوليتهم أمام كل ما تبقى من أوشفيتز وأمام إسم العلم الذي لا يعوض وأمام ما هو مجازي.

5) تاريخ اختلافي للمقاومات ولسوء الفهم [وهو تاريخ مضى منذ فترة قصيرة، لكن لم يتم تجاوزه بعد، على الأرجح]، بين المفكرين الألمان الذين أعتبرهم أصدقاء محترمين، وأقصد بالخصوص، هانز جورج غادمر Hans Georg Gadamer[20] ويورغن هابرماس والمفكرين الفرنسيين من جيلي. وسأحاول في هذا الباب أن أبين كيف أن سوء الفهم، وبالرغم من الاختلافات القائمة بين طرفي النقاش البارزين [سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة، صريحة أو مضمرة]، يتمحور

19- Cf. *Etats d'âme de la psychanalyse*, Galilée, Paris, 2000.

20 - ولد هانز جورج غادمر سنة 1900 وناقش أطروحته التي أشرف عليها مارتن هايدجر سنة 1929. وقد درس على التوالي بماربورغ Marburg ولا يبزيغ Leipzig [حيث عين رئيسا لجامعتها] وفرنكفورت وهايدلبرغ [التي شغل فيها مكان كارل ياسبرز K. Jaspers]. في سنة 1953 أنشأ الحلقة الفلسفية Philosophische Rundchau وأصدر سنة 1960 مؤلف «*الحقيقة والمنهج*»، كما أسس الجمعية الدولية لتطوير الدراسات الهيجيلية والتي ترأسها إلى حدود سنة 1970. وفي تلك الفترة أصبح أستاذا ممتازا واستمر في التدريس، كما ترأس سنة 1972 أكاديمية العلوم بها يدلبرغ. وقد نشرت أعماله الكاملة ما بين 1985 و 1995.

حول التأويل وإمكانية سوء الفهم نفسه ومفهومه، وحول التنازع والآخر وتفرد الحدث وبالتالي حول ماهية اللغة الخاصة وماهية اللغة عموما، فيما وراء وظيفتها الضرورية والحتمية ومعقوليتها التواصلية intelligibilité communicative. وبهذا الخصوص، فإن سوء الفهم يمر أحيانا عبر تأثيرات اللغات الخاصة التي ليست لسانية فقط، بل تقليدية، وطنية، مؤسساتية وأحيانا اصطلاحية idiosyncrasiques وشخصية وواعية أو لا واعية. وإذا ما كان سوء الفهم حول سوء الفهم قد بدأ في الخفوت حاليا، إن لم أقل في الزوال نهائيا، داخل مناخ تصالح ودي، فيجب ألا نرد ذلك فقط إلى العمل المشكور والقراءة وحسن النية والصداقة، المنبثقة في الغالب عن الفلاسفة الشباب بهذا البلد، بل يجب أيضا أن نأخذ بعين الاعتبار، الوعي المتنامي على مستوى المسؤوليات السياسية بضرورة التشارك من أجل المستقبل الذي لا يهم أروبا وحدها. ونقصد بذلك، التشارك في النقاشات والمداولات والقرارات السياسية وأيضا في ماهية ما هو سياسي وفي الاستراتيجيات الجديدة التي يتعين ابتكارها والمواقف المتخذة جماعيا ومنطق، بل ومآزق السيادة [سواء تعلقت بالدولة أو لم تتعلق بها]، التي لا يمكننا دعمها ولا رفضها، أمام صورة جديدة أو لنقل أمام دستور جديد لأروبا، يجب عليه أن يكون، في إطار الخيانة الأمينة infidélité fidèle، شيئا آخر مغايرا لما شخصته مختلف «أزمات «الروح الأروبية في القرن العشرين وعبرت عنه؛ ومغايرا أيضا لدولة عظمى تكون مجرد منافس اقتصادي أو عسكري للولايات المتحدة أو للصين.

ويذكرنا تاريخ 11 شتنبر، أكثر مما يعلنه من نيويورك أو واشنطن، بأن مسؤولياتنا بهذا الخصوص، تظل متميزة ودقيقة وضرورية بشكل أكبر. فالحاجة إلى فكر أروبي آخر، أصبحت استعجالية أكثر من أي وقت مضى. وهي تستدعي نقدا تفكيكيا واعيا، مستيقظا، يقظا ومنتبها

لكل ما يربط، عبر أكثر الاستراتيجيات قبولا وأكثر البلاغات السياسية والسلطات الإعلامية والتكنولوجيات الوسائطية واتجاهات الرأي التلقائية أو المنظمة، شرعية، بين السياسة والميتافيزيقا والمضاربات الرأسمالية وانحرافات الإحساس الديني affect religieux أو الوطني والاستيهامات السيادية. ويجب أن يتم ذلك خارج أروبا ولكن أيضا بداخلها وعلى كل جنباتها. وعلي أن أقول بسرعة وبصرامة : يجب أن يتم ذلك على جميع المستويات. ولن يمنعني تعاطفي المطلق مع ضحايا 11 شتنبر من القول، إنني لا أومن بالبراءة السياسية لأي شخص داخل هذه الجريمة. وإذا ما كان تعاطفي مع كل الضحايا الأبرياء بدون حدود، فذلك لأنه لا يقف فقط عند الضحايا الذين قتلوا في 11 شتنبر بالولايات المتحدة.

ذلك هو تأويلي لما يتعين أن يكون عليه الشعار الذي تبناه البيت الأبيض منذ البارحة وهو «العدالة بدون حدود».

[infinite justice, Grenzenlose Gerechtigkeit]. والمقصود بذلك، عدم تبرئ الذات من أخطائها الخاصة ومن تيهان سياستها الخاصة، حتى ولو تطلب الأمر أداء ثمن رهيب، يفوق كل تقدير ممكن.

6) تلعب قضية الأدب، هناك حيث لا تنفصل عن مسألة اللغة ومؤسساتها، دورا حاسما في هذا التاريخ. فما أشارك أدورنو فيه بسهولة وما تلقيته منه، كما فعل فلاسفة فرنسيون آخرون، وإن بشكل مغاير، هو الاهتمام بالأدب وما يمكن القيام به، من نزع للتمركز بطريقة نقدية كما الفنون الأخرى، داخل حقل الفلسفة الجامعية. وهنا أيضا يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار، من جهتي نهر الراين Rhin، المصالح المشتركة واختلاف المتون الأدبية وكذلك

المتون الموسيقية والتصويرية picturaux، بما في ذلك السينما، مع الانتباه إلى روح، ما كان كاندنسكي Kandinsky المذكور من طرف أدورنو، يدعوه دون أية نية في خلق التراتبية ب «اللون الصائت» Fabton musik [(21)].

وسيؤدي بي ذلك إلى الانفتاح على تاريخ القراءة المتبادلة، قبل وبعد الحرب [العالمية الثانية]، داخل وخارج الجامعة، وعلى سياسة الترجمة والعلاقات بين السوق الثقافية للنشر والجامعة إلخ. . . ويجب أن يتم ذلك في بعض الأحيان وفق أسلوب قريب جدا من أسلوب أدورنو.

7) أصل أخيرا إلى الباب الذي سأجد متعة أكبر في كتابته، لكنه سينفتح على طريق معروف بالكاد في نظري، لأنه يعتبر من الطرق الأكثر حسما بالنسب للقراءة المقبلة لأدورنو. ويتعلق الأمر بمفرد عام، لطالما صدمني وهو الحيوان l'Animal؛ وكأنه لا يوجد سوى حيوان واحد وسأحاول عبر الإحالة على الخطوط العريضة أو المقترحات غير المشهورة لأدورنو، ضمن الكتاب الذي ألفه في الولايات المتحدة مع هوركهايمر Horkheimer وهو : *ديالكتيك التنوير Dialktik der Aufklarung, Philosophische Fragmente* أو في كتابه : بيتهوفن، فلسفة الموسيقى [(22)] *Beethoven, Philisophie des Musik*، أن أبين [كما قمت به في سياق آخر]، بأن هناك مقدمات يتعين بسطها بحذر كبير ووميض ثورة فكرية وفاعلة نحتاج إليها، في إطار التفاعل

---

21) Cf. Adorno, *sur Quelques relations entre musique et peinture* (Suhr Kamp, 1978, 1984, 1986), tr. Fr. P, Szendy et J. Lauxerois, ed. La Caserne Paris, 1995, p. 44 SQ.

22) Suhrkamp, 1993, p. 123-124.

مع الكائنات الأخرى التي ندعوها حيوانات. وقد أدرك أدورنو بأن هذه الإيكولوجيا النقدية الجديدة التي سأقول عنها بالأحرى إنها «تفكيكية»، مطالبة بمواجهة قوتين رهيبتين، متناقضتين في الغالب ومتحالفتين أحيانا.

فمن جهة، هناك قوة التقليد المثالي والإنسي للفلسفة. ويوضح أدورنو هنا بأن سيادة أو تحكم Herrschaft الإنسان في الطبيعة «موجه في الحقيقة ضد الحيوانات»Sie richetet sichgegen die Tiere. لقد انتقد كانط بالخصوص، علما بأنه يحترمه على مستوى آخر، لكونه لم يترك أي مكان في مفهومه حول الكرامة Wûrde و«استقلالية» الإنسان، للتعاطف Mittleid بين الإنسان والحيوان.

وحسب أدورنو، لا شيء أكثر مقتا Verhasster بالنسبة للإنسان الكانطي من تذكر التشابه أو التقارب بين الإنسان والحيوانية animalité.

[die Erinnerung an die Tierâhnlichkeit des Menschen]

فالكانطي يحقد على حيوانية الإنسان، بل يشكل ذلك، «محرما» Tabou لديه. وقد تحدث أدورنو عن هذا المحرم Tabuierung وذهب أبعد من ذلك، حيث أقر بأن داخل النسق المثالي، تلعب الحيوانات افتراضيا، نفس الدور الذي يلعبه اليهود بالنسبة للنظام الفاشي.

Die Tiere Spielen fûrs idealistische system virtuell diegleiche Rolle wie die Juden fûrs faschistische.

هكذا، ستكون الحيوانات هي يهود المثاليين الذين يمكن اعتبارهم فاشيين افتراضيين. فالفاشية تبدأ عندما نشتم الحيوان، بل عندما نشتم ما هو حيواني في الإنسان. وتتجلى المثالية الحقة echter idealismus في شتم الحيوان داخل الإنسان أو معاملة الإنسان كحيوان. وقد كرر أدورنو لفظة شتم Schinpfen مرتين.

لكن، من جهة أخرى، وعلى الجبهة الأخرى، نجد في أحد موضوعات المقطع المخصص «للإنسان والحيوان» ضمن مؤلف «*ديالكتيك التنوير*»[23]، بأنه يتعين محاربة الإيديولوجيا الثاوية خلف الاهتمام المرتبك الذي عبر عنه الفاشيون والنازيون والزعيم Fûhrer، تجاه الحيوان إلى درجة الميل أحيانا إلى النزعة النباتية végétarisme.

إنني متأكد بأن الأبواب السبعة المتعلقة بهذا التاريخ الذي أحلم به تكتب منذ الآن. فما نشترك فيه اليوم، يشهد على ذلك. وسيكون لهذا السلم ولهذا الحروب مؤرخوها الجدد ومؤرخوها الجدد بشكل مضاعف nouveaux nouveaux historiens و«صراع مؤرخيها» Historiker Kerstriet أيضا. لكننا لا نعلم كيف ولا على أية دعامة ولا وفق أية أشرعة ولا على أية هرمونيتيقا مستقبلية مستمدة من شلايرماخر Schleirmacher ولا على أية لوحة ولا على أي ويب معطى wwweb، سيشتغل فنان النسج غدا [وهو الذي دعاه أفلاطون في مؤلفه «السياسي» بالحائك hyphantes]. إننا لا نعرف من جهتنا، على أي ويب معطى سيعمل فيبر Weber منتظر آخر un Weber à venir، على فهم وتوقيع أو تدريس تاريخنا، فليست هناك ميتا لغة تاريخية تشهد على ذلك، داخل العنصر الشفاف لمعرفة مطلقة معينة

وكما قال سيلان Celan :

لا أحد	Nie mand
يشهد من أجل	Zeugt fûr den
الشهود	Zeugen

أشكركم مرة أخرى على صبركم.

(23 M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektik der Aufklârung*, *Philosophische Fragmente*, Tr. Fr. E. Kaufholz, La Dialectique de la raison, Fragments *philosophiques*, Gallimard, 1974, p. 268-277.

المحتويات

استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا

حول الجامعة والسلطة والعنف والعقل والجنون والاختلاف والترجمة واللغة

سيطالب دريدا بالحق في التفكيك، كحق لا مشروط في طرح أسئلة نقدية على تاريخ مفهوم الإنسان وعلى تاريخ مفهوم النقد ذاته وعلى الصيغة التساؤلية للفكر. في هذا الإطار، سيكون تفكيك مفهوم السلطة ضروريا. فكيف نفكك مبدأ السيادة، وفي المقام الأول مفهوم اللاهوت السياسي؟ وكيف يمكننا طرح الأسئلة التفكيكية، حول موضوع الديمقراطية والعولمة بمظاهرها التقنية والاقتصادية والثقافية والسياسية؟ للإجابة على ذلك يتعين الوقوف على التحولات التي يعرفها عصرنا وهي :

-العولمة التي يخضع مدلولها وتأويلها للنقاش.

- تطور التكنولوجيات الافتراضية.

- التأكيد المتجدد على أهمية حقوق الإنسان والتقدم الحاصل على مستوى «القانون الإنجازي»، كما هو الشأن بالنسبة لمفهوم «الجرائم ضد الإنسانية» ومؤسسة «المحكمة الجنائية الدولية». وطبعا، فإن السؤال الأساسي المطروح هو : أي دور سيكون للجامعة في ظل هذه المقتضيات والتطورات ؟



Mohamed KACIMI (1942 - 2003)
Compsition, 1986

ISBN 9981-25-856-3

